

UNIVERSIDAD DE NAVARRA

FACULTAD DE TEOLOGÍA

Fernando María CAVALLER

# LA EUCARISTÍA EN LA VIDA Y TEOLOGÍA DE JOHN HENRY NEWMAN

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la  
Facultad de Teología de la Universidad de Navarra

PAMPLONA

2007

Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis Navarrensis,  
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 19 mensis septembris anni 2007

Dr. Ioseph MORALES

Dr. Ioseph ALVIAR

Coram tribunali, die 2 mensis aprilis anni 2007, hanc  
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis  
Sr. D. Eduardus FLANDES

Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia

Vol. LI, n. 2

## PRESENTACIÓN

Desde la muerte de Newman, el interés suscitado por su vida y sus escritos ha producido una lista incalculable de obras, muchas de las cuales tienen por autores a los teólogos y filósofos más destacados del siglo XX y lo que va del XXI. Newman es desde hace tiempo «lugar» común de la reflexión teológica y ha sido citado varias veces incluso por el Magisterio de la Iglesia. Semejante bibliografía no está totalmente actualizada por quienes se ocupan de esta tarea de registros. Probablemente no sea posible recoger todos los artículos que se han escrito y escriben en distintas publicaciones especializadas y de divulgación.

Al recorrer los temas newmanianos que han abordado las figuras más ilustres de la teología del siglo XX, se encuentra un repertorio amplio. Pero, desde una primera observación general, el interés parecería haberse concentrado en la eclesiología y en la filosofía de la religión, sobre todo en aquellos aspectos en los que Newman se muestra como antecedente casi profético de los desarrollos teológicos y de las preocupaciones del Magisterio mismo de la Iglesia, en respuesta al mundo moderno. Es habitual escuchar que Newman era considerado como inspirador de algunas cuestiones eclesiológicas tratadas en el Concilio Vaticano II. Asimismo, las cuestiones abordadas por Newman, como respuesta a los interrogantes y las tendencias de su tiempo, configuran también un verdadero índice de lo que hoy entendemos por Teología Fundamental. La cuestión de Dios, de su conocimiento por la conciencia, las razones intelectuales y la preparación moral para aceptar el cristianismo, el hecho de la Revelación, la reflexión sobre el acto de fe como respuesta a la Revelación, la analogía entre el mundo natural y el revelado, la relación entre los dos Testamentos, el vínculo entre Sagrada Escritura y Tradición, entre la teología y el Magisterio, entre filosofía y teología, el método histórico, el estudio minucioso teológico e histórico de los Santos Padres, esto es, los orígenes cristia-

nos, los orígenes de la Iglesia y sus notas características, la coincidencia de opuestos como su dimensión visible-invisible, temporal-eterna, humano-divina, la percepción del mal en el mundo y del pecado del hombre, las relaciones entre la Iglesia y el mundo, el conocimiento fenomenológico de la sociedad humana y de la religión natural, la profundización en la interioridad del hombre, de su integridad personal y de su esperanza de salvación, su percepción del mundo visible e invisible, y sus anhelos del mundo venidero.

Otros estudios se han dirigido directamente hacia su cristología, fundada en la Encarnación del Verbo, pero uniendo todos los misterios salvíficos de la vida de Cristo. Otros han enfocado su teología trinitaria, y en especial la persona del Espíritu Santo, su misión como Espíritu de Cristo que prolonga su presencia en la vida de la Iglesia y su inhabitación en el alma del hombre, esto es, su teología de la justificación del pecador, una suerte de vía media anglicana entre la teoría protestante y la romana. Otras investigaciones se han dirigido a su teología espiritual. Se han hecho, además, análisis eruditos de sus obras más sistemáticas, de su homilética, así como de sus obras históricas y poéticas. Pero cuando se busca la Eucaristía, sólo se la encuentra en relación a estos temas, cristológicos, eclesiológicos o espirituales.

La obra más importante que estudia la Eucaristía específicamente, sigue siendo la de Alf Härdelin, *The Tractarian Understanding of the Eucharist*, de 1965, pero aquí Newman está incluido entre los demás autores del Movimiento de Oxford, en el marco de una obra que tiene un objetivo general que trasciende su figura singular, incluso en el tiempo posterior a su conversión, en el que continuó el Movimiento, aunque decaído, bajo la dirección de grandes figuras como Pusey y Keble. Aún así, provee interesantes citas y comentarios, así como la oportunidad de verlo en relación con el entorno tractariano y anglicano en general.

Existen también numerosas obras dedicadas al Movimiento de Oxford que incluyen, lógicamente, la consideración de Newman como líder del mismo, pero son aún más generales, pues abordan los distintos aspectos que caracterizaron a los tractarianos y la Eucaristía aparece sólo incluida en el contexto. Son obras de importante consulta la del converso Christopher Dawson, *The Spirit of the Oxford Movement*, de 1933, que es un clásico sobre el tema, o la más reciente del anglicano Peter B. Nockles, *The Oxford Movement in Context*, de 1994, que trae una interesante introducción historiográfica con distintos autores sobre el tema, desde el mismo Perceval, Bennett y

Wilberforce, contemporáneos a Newman, pasando por William Church, Liddon, Brilioth, hasta Chadwick y el dominico Aidan Nichols.

También las biografías más importantes son fuente de consulta, pero también presentan el pensamiento y la vida de Newman con referencias aisladas a la Eucaristía. El Padre Placid Murray ha incluido en su libro *Newman the Oratorian*, un capítulo titulado *The Eucharistic Ministry*, analizando su época anglicana y católica oratoriana, interesante pero muy sintético, nuevamente por razones de su inclusión en un marco temático más amplio. Algún artículo aislado como el de Ellis, puede ilustrar en general el tema.

En definitiva, no parece haber ningún intento, hasta ahora, de tratar la Eucaristía de modo sistemático en la vida y el pensamiento de Newman, como objeto de una investigación más detenida.

La vigencia cada vez mayor de la Eucaristía en los escritos teológicos actuales, y en el mismo Magisterio, indica el interés providencialmente renovado por el misterio que es fuente y culmen de la vida de la Iglesia. Mostrar que esto era así en Newman, y que por ello puede ser un maestro válido tanto en su teología como en su misma vida eucarística, es el objetivo del presente estudio.

Su estructura es tripartita. La primera parte propone establecer los principios y doctrinas teológicas fundamentales de Newman, que son la base necesaria de comprensión de su pensamiento eucarístico. En segundo lugar, se realiza un estudio de la doctrina eucarística del anglicanismo, en su origen y desarrollo desde el siglo XVI hasta el tractarianismo del siglo XIX, con apéndices de consulta acerca de las escuelas y teólogos que integran esta historia del pensamiento.

Con esta introducción, la segunda parte presenta un análisis diacrónico detallado de los textos de Newman que se refieren a la Eucaristía, estudio extenso y necesario que muestra el desarrollo de su pensamiento y de su misma vida eucarística.

La tercera parte intenta una síntesis de la teología eucarística de Newman de modo sistemático, comenzando por un resumen de la diacronía anterior y sus momentos decisivos, y estableciendo un cuadro de correspondencias entre sus principios fundamentales y la doctrina eucarística. El estudio sincrónico sigue el orden sistemático de la exégesis de Newman de los textos eucarísticos bíblicos, la influencia de los Santos Padres, y el desarrollo de las cuestiones esenciales: la presencia real, el sacrificio eucarístico y la transustanciación, para terminar con varios aspectos que hacen referencia a la Eucaristía en su relación con el misterio de la Iglesia y con la liturgia que la cele-

bra. Esta tercera parte culmina con una reflexión sobre la espiritualidad eucarística de Newman. Algunos textos complementarios, de las tres partes, se han agrupado en un tercer apéndice.

La conclusión quiere mostrar la correspondencia de la teología y de la vida eucarística de Newman, y su desarrollo, con la vigencia actual de la Eucaristía, tanto en la teología como en la vida de la Iglesia. Se basa especialmente en la consideración de los últimos documentos del Magisterio al respecto, así como de algunos escritos del Cardenal Ratzinger antes de ser elevado al solio pontificio.

Se han usado siempre los textos originales en inglés, traducidos en su mayoría para la presente investigación. Algunos se citan según traducciones de ediciones críticas. Hay una tabla de abreviaturas de las obras de Newman en la sección bibliográfica.

Agradezco la inapreciable ayuda y guía del Padre José Morales, desde el inicio de la investigación sobre el tema. El presente estudio se realiza como ofrenda a la deseada beatificación de John Henry Newman.

## INDICE DE LA TESIS

INTRODUCCIÓN. <i>STATUS QUAESTIONIS</i> : LA EUCARISTÍA EN NEWMAN ¿UN TEMA INEXPLORADO? .....	7
--	---

### PRIMERA PARTE ANTECEDENTES Y FUNDAMENTOS

#### CAPÍTULO I PRINCIPIOS Y DOCTRINAS TEOLÓGICAS FUNDAMENTALES EN NEWMAN

1. LA DOCTRINA DE LA ENCARNACIÓN: NÚCLEO DE LA CRISTOLOGÍA DE NEWMAN .....	17
1. El misterio teándrico de Jesucristo .....	18
2. Cristo Mediador .....	24
3. El sacrificio expiatorio .....	29
4. Muerte, resurrección y ascensión .....	34
5. La Encarnación y el misterio de la Trinidad .....	35
6. El realismo de la Encarnación .....	36
7. Una teología del «misterio» .....	40
2. EL PRINCIPIO SACRAMENTAL .....	45
1. Primera definición, en relación a Butler: Providencia y analogía ...	45
2. Segunda definición, en relación a Keble: mundo visible y mundo invisible .....	52
3. Tercera definición, en relación a los Santos Padres alejandrinos: principio místico .....	64
3. EL PRINCIPIO DOGMÁTICO .....	68
4. EL PRINCIPIO DEL DESARROLLO .....	83
5. DOCTRINAS ECLESIOLÓGICAS VINCULADAS A LOS TRES PRINCIPIOS ANTERIORES .....	90
1. La Tradición Apostólica y los Santos Padres: Antigüedad y Apos- tolicidad .....	90
2. La Sucesión Apostólica (Apostolicidad) y la Catolicidad .....	97

## CAPÍTULO II DOCTRINA EUCARÍSTICA DE LAS ESCUELAS TEOLÓGICAS ANGLICANAS

1. DOCTRINA EUCARÍSTICA DE LA REFORMA ANGLICANA .....	103
TEXTOS FUNDAMENTALES, ORIGEN Y DESARROLLO .....	104
1. <i>Artículos</i> .....	104
a. Versiones .....	
b. <i>Artículos</i> que se refieren a la Eucaristía .....	
c. Origen y desarrollo de los <i>Artículos</i> .....	
2. Libro de la Oración Pública ( <i>The Book of the Common Prayer</i> ) ...	111
a. Versiones .....	
b. Origen y desarrollo del <i>Prayer Book</i> .....	
c. El <i>Catecismo</i> .....	
3. <i>Homilias</i> .....	117
2. DOCTRINAS EUCARÍSTICAS DE LOS TEÓLOGOS DEL SIGLO XVI Y XVII ...	117
3. DOCTRINAS EUCARÍSTICAS DE LOS TEÓLOGOS DEL SIGLO XVIII ....	121
4. ESCUELAS POSTERIORES A LA RESTAURACIÓN .....	123
1. Recepcionismo .....	
2. Virtualismo .....	
3. Mezcla de ambos .....	
4. Memorialismo .....	
5. Viejos High Church .....	
5. DOCTRINA EUCARÍSTICA TRACTARIANA .....	126

## SEGUNDA PARTE ANÁLISIS DIACRÓNICO DE LOS TEXTOS EUCARÍSTICOS DE NEWMAN

### CAPÍTULO I 1801-1823. IDENTIDAD EVANGÉLICA Y DEVOCIÓN EUCARÍSTICA. EUCARISTÍA COMO MEDIO DE SANTIDAD

### CAPÍTULO II 1824-1832. HACIA LA PRESENCIA REAL

1. DEL ESPIRITUALISMO EVANGÉLICO A LA MEDIACIÓN DE UNA IGLE- SIA VISIBLE .....	144
2. VIRTUALISMO Y RECEPCIONISMO. EUCARISTÍA COMO MEDIO DE GRACIA, GARANTÍA DE PERDÓN Y FIESTA SOBRE EL SACRIFICIO .....	151
3. EUCARISTÍA COMO COMUNIÓN. LITURGIA EUCARÍSTICA. CONCEP- CIÓN SACRIFICIAL. EUCARISTÍA Y SACERDOCIO .....	161
4. EUCARISTÍA COMO ALIMENTO DE INMORTALIDAD. EUCARISTÍA Y RESURRECCIÓN .....	174



CAPÍTULO III  
1833-1837. AFIRMACIÓN DE  
LA PRESENCIA REAL

1. EUCARISTÍA Y SUCESIÓN APOSTÓLICA .....	188
2. PRESENCIA REAL Y TRANSUSTANCIACIÓN. HOOKER Y COSIN .....	196
3. LA EUCARISTÍA SEGÚN RICHARD HURRELL FROUDE Y SU INFLUENCIA EN NEWMAN .....	215
4. PRESENCIA REAL Y DIMENSIÓN SACRIFICIAL EN LA EUCARISTÍA DESPUÉS DE FROUDE .....	230

CAPÍTULO IV  
1838. ESTUDIO SISTEMÁTICO DE LA DOCTRINA  
EUCARÍSTICA

1. LA PUBLICACIÓN DE LOS <i>REMAINS</i> .....	263
2. TRES SERMONES EUCARÍSTICOS DE PASCUA .....	266
3. LA <i>CARTA A FAUSSETT</i> . ESTRUCTURA Y ANÁLISIS DEL TEXTO .....	277
4. EFECTOS DE LA <i>CARTA A FAUSSETT</i> .....	313
5. OTRAS OBRAS DE 1838 .....	314
1. El <i>Tract</i> 85 .....	
2. Tres sermones de Adviento .....	317

CAPÍTULO V  
1839-1841. HACIA LA EUCARISTÍA  
COMO SACRIFICIO

1. DE LA <i>CARTA A FAUSSETT</i> AL <i>TRACT</i> 90 .....	321
2. LA EUCARISTÍA EN EL <i>TRACT</i> 90 .....	333
1. Comentarios de Newman a los <i>Artículos</i> referidos a la Eucaristía ....	337
2. Nota de 1883 a la sección 9 del <i>Tract</i> .....	350
3. DESPUÉS DEL <i>TRACT</i> 90 .....	356
1. Cartas y sermones .....	
2. La correspondencia con Charles William Russell .....	362

CAPÍTULO VI  
1842-1845. DESARROLLO FINAL  
HASTA LA CONVERSIÓN

1. ÚLTIMOS SERMONES ANGLICANOS SOBRE LA EUCARISTÍA .....	370
2. NUEVAS CONTROVERSIAS EUCARÍSTICAS .....	374
3. LA EUCARISTÍA EN EL <i>ENSAYO SOBRE EL DESARROLLO DE LA DOCTRINA CRISTIANA</i> .....	376

## CAPÍTULO VII

## 1846-1857. LA EUCARISTÍA DESPUÉS DE LA CONVERSIÓN

1. LA MISA Y LA ADORACIÓN EUCARÍSTICA .....	390
2. LA ACEPTACIÓN DE LA TRANSUSTANCIACIÓN .....	399
3. NEWMAN CATÓLICO ANTE LAS POSTURAS ANGLICANAS .....	401
4. SERMONES CATÓLICOS .....	405

## CAPÍTULO VIII

1858-1870. EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO  
DE NEWMAN Y LA EUCARISTÍA

1. LA FÓRMULA DE SAN CIRILO <i>μία φύσις</i> .....	411
2. CUESTIONES GNOSEOLÓGICAS Y COSMOLÓGICAS. INTUICIÓN. MA- TERIA Y FENÓMENOS .....	414
3. NEWMAN Y PUSEY .....	423
4. NEWMAN Y MEYNELL .....	428

## CAPÍTULO IX

## 1870-1890. ÚLTIMOS ESCRITOS SOBRE LA EUCARISTÍA

1. CORRECCIONES A LOS ESCRITOS ANGLICANOS .....	431
2. LA EUCARISTÍA EN LOS ÚLTIMOS AÑOS .....	433

## CAPÍTULO X

LA EUCARISTÍA EN LAS *MEDITACIONES Y DEVOCIONES*

## TERCERA PARTE

SÍNTESIS SISTEMÁTICA DE LA TEOLOGÍA  
EUCARÍSTICA DE NEWMAN

## CAPÍTULO I

## REFLEXIONES SOBRE LOS TEXTOS ANALIZADOS

1. SÍNTESIS DE CADA PERÍODO .....	441
2. MOMENTOS DECISIVOS DE ESTE DESARROLLO .....	459
3. PRINCIPIOS, FUNDAMENTOS Y DESARROLLOS QUE EXPLICAN SU TEO- LOGÍA EUCARÍSTICA .....	460

## CAPÍTULO II

## LA TEOLOGÍA EUCARÍSTICA DE NEWMAN

1. LA INTERPRETACIÓN DE LOS TEXTOS EUCARÍSTICOS EN LA ESCRITURA ...	462
1. El principio dogmático y la hermenéutica bíblica de Newman ...	462

2. Prefiguraciones eucarísticas en el Antiguo Testamento .....	463
3. Prefiguraciones eucarísticas en el Nuevo Testamento: las bodas de Caná y la multiplicación de los panes .....	464
4. La institución de la Eucaristía en los sinópticos .....	464
5. La teología joánica del discurso del Pan de Vida .....	467
6. La cena de Emaús .....	468
7. La teología paulina de la comunión y el texto de la Institución ....	469
8. El término «altar» .....	470
9. La comunión bajo una o dos especies .....	471
2. LA INFLUENCIA DE LA TEOLOGÍA EUCARÍSTICA DE LOS PADRES DE LA IGLESIA .....	471
3. LA PRESENCIA REAL .....	475
1. Desde el principio sacramental, la Encarnación y los demás mis- terios cristológicos .....	475
2. Desarrollo en Newman de la doctrina de la Presencia real .....	482
4. EL SACRIFICIO EUCARÍSTICO .....	488
1. El único sacrificio de Cristo .....	488
2. Desarrollo en Newman de la doctrina sacrificial de la Eucaristía ...	490
5. LA TRANSUSTANCIACIÓN .....	497
1. La filosofía de Newman .....	497
a) Inmaterialismo .....	497
b) Newman y Berkeley .....	500
c) El principio sacramental y la presencia inmaterial y real per- cibida .....	503
2. Desarrollo en Newman de la doctrina de la Transustanciación ...	508
6. LA ECLESIALIDAD DE LA EUCARISTÍA .....	517
1. Principio sacramental e Iglesia visible .....	517
2. Mediación de la Iglesia .....	519
3. Eucaristía como sacramento eficaz de la gracia .....	519
4. La comunión frecuente .....	522
5. Desarrollos auténticos .....	524
a) La adoración eucarística .....	
b) Comunión bajo una especie .....	
6. Apostolicidad y catolicidad de la Eucaristía .....	525
7. Sacerdocio y Eucaristía .....	526
8. Iglesia, Eucaristía y comunión .....	527
7. LA LITURGIA EUCARÍSTICA .....	529

### CAPÍTULO III LA ESPIRITUALIDAD EUCARÍSTICA DE NEWMAN

CONCLUSIÓN. UNA REFLEXIÓN SOBRE LA ACTUALIDAD DEL PENSAMIENTO EUCARÍSTICO DE NEWMAN .....	549
--	-----

BIBLIOGRAFÍA .....	561
Obras de Newman y abreviaturas .....	
Obras sobre Newman .....	
En volumen aparte .....	

### Apéndice I

#### ESCUELAS TEOLÓGICAS ANGLICANAS Y SUS REPRESENTANTES, ANTERIORES Y CONTEMPORÁNEOS A NEWMAN

1. Teólogos anglicanos de los siglos XVI, XVII y XVIII .....	1
2. Partidos teológicos y eclesiásticos del siglo XVIII y XIX .....	5
1. Eclesiásticos High Church («Ortodoxos») .....	
a) Hutchinsonians .....	
b) Hackney Phalanx .....	
c) Viejos High Church .....	
d) Descendientes de los Highchurchmen pre-tractarianos .....	
e) Otros Highchurchmen contemporáneos a los tractarianos ...	
2. Evangélicos .....	12
3. Latitudinarios .....	15
4. Arminianos .....	16
5. Otras dos denominaciones en uso, antes y después de los tractarianos .....	16
a) Anglicanos .....	
b) Anglocatólicos .....	
6. Tractarianos .....	17

### Apéndice II

#### CRONOLOGÍA DE TEÓLOGOS ANTERIORES Y CONTEMPORÁNEOS A NEWMAN (S. XVI-XIX)

### Apéndice III

#### TEXTOS DE CUESTIONES VARIAS RELACIONADAS CON EL CORPUS PRINCIPAL

1. Pasajes de la <i>Analogy</i> de Butler .....	35
2. El principio sacramental en los tractarianos y sus antepasados ..	37
3. La poesía romántica inglesa y el principio sacramental .....	42
4. Antirracionalismo de los tractarianos .....	43
5. La doctrina de la Tradición Apostólica y los Santos Padres: Antigüedad y Apostolicidad, en el anglicanismo y el tractarianismo ...	45
6. La Sucesión Apostólica (Apostolicidad) y la Catolicidad en el anglicanismo y el tractarianismo .....	49
7. Declaraciones para la fundación de la Asociación Amigos de la Iglesia .....	52

---

8. La estrofa polémica de Keble .....	57
9. Texto importante de Cosin en el <i>Tract 27</i> .....	58
10. Reflexión sobre las tres expresiones que Newman aplica a los elementos en la Carta a Faussett .....	59
11. Secciones no eucarísticas de la <i>Carta a Faussett</i> .....	64
12. Teólogos anglicanos citados por Newman en el Tract 90, sobre la transustanciación .....	70
13. Teólogos anglicanos citados por Newman en la nota de 1883 al <i>Tract 90</i> .....	72
14. El caso Young y la protesta de Keble .....	76
15. Correspondencia no eucarística entre Russell y Newman .....	82
16. Robert Wilberforce .....	94
17. El caso Macmullen .....	96
18. El sermón eucarístico de Pusey .....	97
19. El caso Denison, Pusey y Keble .....	99
20. Textos completos de la correspondencia de 1867 con Pusey .....	102
21. Textos completos de la correspondencia de 1869 con Meynell ..	109
22. Correspondencias varias de distintos períodos .....	112
23. Textos eucarísticos de las <i>Notas para Sermones</i> .....	132
24. Textos eucarísticos en las <i>Meditaciones y Devociones</i> .....	136



## BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS

### 1. OBRAS DE NEWMAN Y SUS ABREVIATURAS

(se indica la edición inglesa usada, así como las ediciones críticas en castellano)

- Apo* *Apologia pro vita sua*, Londres 1868, y edición crítica, con traducción, introducción y notas de José Morales y Víctor García Ruiz, Ed. Encuentro, Madrid 1996.
- Ari* *The Arrians of the Fourth Century*, Londres 1876.
- Ath* *Select Treatises of St. Athanasius*, 2 volúmenes, Londres 1897.
- AW* *Autobiographical Writings*, editados por H. Tristram, Londres 1957.
- Call* *Calixta*, Londres, 1891, y edición con traducción, introducción y notas de Víctor García Ruiz, Ed. Encuentro, Madrid 1998.
- CS* *Catholic Sermons*, publicados por S. Dessain, Birmingham, 1957, y edición traducida por Ricardo Porrás García y Carmen de la Riva, Ed. Rialp, Madrid 1959.
- DA* *Discussions and Arguments on Various Subjects*, Londres 1899.
- Dev* *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, Londres 1878, y edición crítica, con traducción de Ramón Piñero Mariño, introducción y notas de Adolfo González Montes, Aureli Boix y Fernando Rodríguez Garrapucho, Salamanca 1997.
- ECH* *Essays Critical and Historical*, 2 volúmenes, Londres 1907.
- Diff* *Certain Difficulties felt by Anglicans in Catholic Teaching*, 2 volúmenes, Londres 1879.
- GA* *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, Londres, 1909, y edición con traducción, introducción y notas de José Vives, Ed. Herder, Barcelona 1960.
- HS* *Historicals Sketches*, 3 volúmenes, Londres 1906.
- Idea* *The Idea of a University*, Londres, 1899, y edición crítica de la primera parte *Discourses on the Scope and Nature of University Education*, con traducción, introducción y notas de José Morales, Eunsal, 1996.
- Jfc* *Lectures on the Doctrine of Justification*, Londres 1874.

- LD* *Letters and Diaries of John Henry Newman*, 31 volúmenes, editados por Ch. Dessain, Th. Gornall, I. Ker, G. Tracy y F. McGrath, en Nelson y Oxford University Press, 1961-2006.
- Tract* *Tracts for the Times*, 5 volúmenes, ediciones originales, Londres 1833-1841.
- LG* *Loss and Gain*, Londres, 1904, y edición con traducción, introducción y notas de Víctor García Ruiz, Ed. Encuentro, Madrid 1994.
- MD* *Meditations and Devotions*, Londres 1894.
- Mir* *Essays on Miracles*, Londres 1873.
- Mix* *Discourses to Mixed Congregations*, Londres 1909, y edición con traducción, introducción y notas de José Morales, Ed. Rialp, Madrid 1981.
- MS* *Unpublished Sermons*, 2 volúmenes, edición crítica de P. Murria y V.F. Blehl, Oxford University Press, 1991, 1993.
- OUS* *Fifteen Sermons preached before the University of Oxford*, Londres, 1890, y edición crítica, con traducción, introducción y notas de Aureli Boix, Ed. Encuentro, Madrid, 1993.
- PhN* *The Philosophical Notebook*, 2 volúmenes, editado y comentado por E. Sillem y A.J. Boekraad, Lovaina, 1969, 1970.
- PP* *Lectures on the Present Position of Catholics*, New York, 1942.
- PPS* *Parochial and Plain Sermons*, 8 volúmenes, Londres, 1868.
- SE* *Stray Essays con Controversial Subjects*, Birmingham, 1890.
- SN* *Sermon Notes of John Henry Cardinal Newman*, editado por el Oratorio de Birmingham, Londres, 1913.
- SSD* *Sermons on Subjects of the Day*, Londres, 1918.
- SVO* *Sermons Preached on Various Occasions*, Londres, 1870.
- ThP* *The Theological Papers of John Henry Newman*, 2 volúmenes, edición crítica de J. Dereck Holmes, Ch. Dessain y Hugo M. de Achaval, Clarendon Press, Oxford 1976, 1979.
- TTE* *Tracts Theological and Ecclesiastical*, Londres 1902.
- VM* *The Via Media of the Anglican Church*, 2 volúmenes, Londres 1918, y edición crítica con traducción, introducción y notas de Aureli Boix, Salamanca 1995.
- VVO* *Verses on Various Occasions*, Londres 1874.

## 2. OBRAS SOBRE NEWMAN

- ALLCHIN, A.M., *The theological vision of the Oxford Movement*, en *The Rediscovery of Newman: An Oxford Symposium*, pp. 50-75, Londres 1967.
- ALLEN, Louis, *John Henry Newman and the Abbé Jager, A controversy on Scripture and Tradition (1834-1836)*, desde los manuscritos originales y la version francesa, Oxford University Press, 1975.



- ARTZ, Johannes, *Newman Lexikon*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz, Alemania 1975.
- AUBERT, A. *Newman. Une psychologie concrète de la foi et une apologétique existentielle*, Malinas 1952.
- BACCHUS, J. y TRISTRAM, H., *John Henry Newman*, en *Dictionnaire de Théologie Catholique* XI, 1, 327-398, Paris 1931.
- BIEMER, G., *Newman on Tradition*, Londres 1967.
- BLEHL, Vincent Ferrer, S.J., *The White Stone. The Spiritual Theology of John Henry Newman*, St. Bede's Publications, Massachusetts, USA 1993.
- BOIX, Aureli, introducción a la edición crítica de los Sermones Universitarios, Ed. Encuentro 1993.
- BOYCE, Philip, *La Iglesia, una y visible, en la vida y pensamiento de Newman*, en «Scripta Theologica» 22 (1990/3) 757-767.
- BOUYER, Louis, *Eucaristía*, cap. XII: *Descomposición y reforma*, Herder, Barcelona, 1969.
- *Newman's Vision of Faith*, Ignatius Press, San Francisco, USA, 1986.
- *Newman, His Life and Spirituality*, trad. del francés, New York, 1958.
- *La spiritualité protestante et anglicane*, en *Histoire de la spiritualité chrétienne*, vol III, Aubier, Paris, 1965.
- *Cosmos, Le Monde et La Gloire de Dieu*, Editions du Cerf, Paris, 1982.
- BREMOND, Henry, *Newman, ensayo de biografía psicológica*, Desclée, Buenos Aires, 1947.
- CAMERON, J.M., *Newman and the Empiricist tradition*, en *The Rediscovery of Newman: An Oxford Symposium*, pp. 76-96, Londres, 1967.
- CAVALLER, Fernando María, *El principio sacramental en la teología de John Henry Cardinal Newman*, tesis de Licenciatura, Facultad de Teología, Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 1987.
- *Aproximación a Newman*, Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 1998.
- *La Persona de Jesucristo en los escritos de Newman, Newmaniana*, Buenos Aires, nov 1997, pp. 7-21.
- CHADWICK, O., *From Bossuet to Newman*, Cambridge, 1957.
- *The Victorian Church*, 2 volúmenes, Londres, 1966, 1970.
- *Newman's Significance for the Anglican Church*, en *Newman, A Man for Our Time*, SPCK, Londres, 1990.
- COULSON, John, *Newman and the Common Tradition*, Oxford, 1970.
- *Newman on the Church, his final view, its origins and influence*, en *The Rediscovery of Newman: An Oxford Symposium*, pp. 123-143, Londres, 1967.
- COUPET, Jacques, *La pensée de Newman sur la liturgie*, en *Etudes Newmaniennes*, n° 13, Paris noviembre 1997.
- CROSBY, John F., *Newman on Mystery and Dogma*, en *John Henry Newman, Lover of Truth, Academic Symposium*, Pontificia Universidad Urbaniana, Roma, 1991.

- CHADWICK, Owen, *Newman*, Oxford University Press, 1983.
- *Newman's Significance for the Anglican Church*, en *Newman, a Man for our Time*, pp. 52-74, SPCK, Londres, 1990.
- DAWSON, Christopher, *El espíritu del Movimiento de Oxford*, trad. José Morales, Rialp, Madrid, 2000.
- DESSAIN, C.S., *Newman's Spiritual Themes*, Dublin, 1977.
- *John Henry Newman*, Londres, 1966.
- EARNEST, J.D. y TRACEY, Gerard, *John Henry Newman, An Annotated Bibliography of His Tract and Pamphlet Collection*, Garland Publishing, Londres 1984.
- ELLIS, John Tracy, *The Eucharist in the life of Cardinal Newman*, en «Communio, International Catholic Review», vol. IV, n° 4 (1977) 321-340.
- GAUTHIER, Pierre, *La pensée religieuse de Richard Hurrell Froude 1803-1836*, Paris, 1977.
- GUITTON, Jean, *La Philosophie de Newman, Essai sur l'idée de développement*, Paris, 1933.
- GILLEY, Sheridan, *Newman and his Age*, Darton, Longman and Todd, Londres, 1990.
- GILSON, Etienne, *Introduction, Grammar of Assent*, edición Image Book, New York, 1955.
- GONZÁLEZ MONTES, Adolfo, *El Movimiento de Oxford y el anglicanismo de Newman*, en *Pasión de Verdad*, Salamanca, 1992.
- GOSLEE, David, *Romanticism and the Anglican Newman*, Ohio University Press, USA 1996.
- GRIFFIN, John R. *Newman: A Bibliography of Secondary Studies*, Christendom Publications, Virginia, USA, 1980.
- *John Keble Saint of Anglicanism*, Mercer University Press, USA, 1987.
- HÄRDELIN, Alf, *The Tractarian Understanding of the Eucharist*, Uppsala, 1965.
- HOEGEMANN, Brigitte María, fso, «*He is not past, He is present now*». *John Henry Newman on the Eucharist (in his Sermons and in Meditations and Devotions)*, International Centre of Newman Friends, Newsletter, julio 2005.
- HOLLIS, Christopher, *Newman y el mundo moderno*, Herder, Barcelona, 1972.
- HONORÉ, Jean, *Itinéraire spirituel de Newman*, Seuil, Paris, 1964
- *La pensée christologique de Newman*, Desclée, Paris, 1996.
- JAKI, Stanley, *Newman's Challenge*, L. Eerdmans, Cambridge, UK, 2000.
- JUAN PABLO II, *Ecclesia de Eucharistia*, 2003.
- KER, Ian, *John Henry Newman, a Biography*, Oxford University Press, 1988.
- *Newman the Theologian*, Collins, Londres, 1990.
- *Newman on being a Christian*, Collins, Londres, 1990
- *The Achievement of John Henry Newman*, Collins, Londres, 1991.
- *Newman and the Fullness of Christianity*, T&T Clark, Edimburgo, 1993.

- MACAULAY, Ambrose, *Dr Russell of Maynooth*, Longman and Todd, Londres 1983.
- MERRIGAN, Terrence, *Clear Heads and Holy Hearts. The Religious Theological Ideal of John Henry Newman*, Peeters Press, Louvain 1991.
- *Newman en el Oriel y su desencanto del liberalismo*, en *Pasión de Verdad*, Salamanca 1992.
- MORALES, José, *Veinte años decisivos en la vida de John Henry Newman*, «Scripta Theologica» (1987/1) 123-221.
- *Semblanza religiosa y significado teológico del Movimiento de Oxford*, «Scripta Theologica» 18 (1986/3) 459-518.
- *Religión, hombre, historia. Estudios newmanianos*, EUNSA, 1989.
- *Newman and the Problems of Justification*, en *Newman Today*, Newman Conference en New York, Ignatius Press, San Francisco 1988.
- *Newman (1801-1890)*, Rialp, Madrid, 1990.
- *La personalidad de John Newman en su teología en torno a un centenario*, «Scripta Theologica» 22 (1990/3) 689-701.
- *Teología, experiencia, educación. Estudios newmanianos*, EUNSA, 1999.
- MURRAY Placid, O.S.B., *Newman the Oratorian*, Leominster, UK 1980.
- NÉDONCELLE Maurice, *La philosophie religieuse de John Henry Newman*, Strasbourg 1946.
- *L'influence de Newman sur «Les yeux de la foi» de Rousselot*, «Revue des Sciences Religieuses» (1956) 27-41.
- NICHOLS, Aidan O.P., *From Newman to Congar*, Edimburgo 1990.
- NOCKLES, Peter B., *The Oxford Movement in Context. Anglican High Churchmanship, 1760-1857*, Cambridge University Press, 1994.
- NORRIS, Thomas J., *Newman and his Theological Method*, Leiden 1977.
- *Only Life Gives Life. Revelation, Theology and Christian Living according to Cardinal Newman*, The Columba Press, Dublin 1996.
- O'FAOLAIN, S., *Newman's Way*, Londres 1952.
- ORBE, Antonio, S.J., *Teología de San Ireneo*, BAC, Madrid 1985.
- RATZINGER, Joseph, *Newman gehört zu den grossen Lehrern der Kirche*, en *John Henry Newman, Lover of Truth, Academic Symposium*, Pontificia Universidad Urbaniana, Roma 1991.
- *La fiesta de la fe. Ensayo de Teología Litúrgica*, Desclée, Bilbao 1999.
- *Un canto nuevo para el Señor*, Ed. Sígueme, Salamanca 1999.
- *El espíritu de la liturgia, una introducción*, Ed. Cristiandad, Madrid 2001.
- *La eucaristía centro de la vida*, Edicep, Valencia 2003.
- RICKABY, Joseph, S.J., *Index to the Works of John Henry Cardinal Newman*, Londres 1914.
- SEGURA, Ernesto, *Juan Enrique Newman y el Movimiento de Oxford*, Ed. Difusión, Buenos Aires 1945.
- SELÉN, Mats, *The Oxford Movement and Wesleyan Methodism in England 1833-1882. A Study in Religious Conflict*, Lund University Press, Sweden 1992.

- SHARKEY, Michael, *The sacramental principle in the thought of John Henry Cardinal Newman*, Tesis de Doctorado, Pontificia Universidad Gregoriana, Roma 1976.
- *Newman's Quest for Holiness in His Search for the Truth*, en *Newman Today*, Newman Conference en New York, Ignatius Press, San Francisco 1988.
- SHERIDAN, Thomas L, S.J., *Newman on Justification*, New York 1967.
- TAVARD, George, *La poursuite de la catholicité. Étude sur la pensée anglicane*, Editions du Cerf, Paris 1965.
- TIERNEY, Michael, *A Tribute to Newman, Essays on Aspects of His Life and Thought*, Dublin 1945.
- TOLÉDANO, André D., *El anglicanismo*, Andorra 1959.
- TOLHURST, James, *The Church... A Communion*, Leominster 1988.
- TREVOR, Meriol, *Newman, the Pillar of Cloud y Newman Light in Winter*, 2 vol., Londres 1962.
- TRISTRAM, Henry, *Newman and His Friends*, Londres 1933.
- VELOCCI, Giovanni, *Newman, il coraggio della verità*, Editrice Vaticana, 2000.
- WARD, Wilfrid, *The Life of John Henry Cardinal Newman*, 2 vol., Londres 1912.
- WARD, Maisie, *Young Mr Newman*, Londres 1948.
- WALGRAVE, J.H., O.P., *Newman the Theologian*, Londres 1960.
- *J.H. Newman, his Personality, his Principles, his Fundamental Doctrines*, Curso dictado en Katholieke Universiteit Leuven, 1975/76/77, apuntes.
- WITHEY Donald, A., *John Henry Newman, the Liturgy and the Breviary. Their influence on his life as an Anglican*, Sheed & Ward, Londres 1992.

# LA EUCARISTÍA EN LA VIDA Y TEOLOGÍA DE JOHN HENRY NEWMAN

## PRIMERA PARTE ANTECEDENTES Y FUNDAMENTOS

### CAPÍTULO I PRINCIPIOS Y DOCTRINAS TEOLÓGICAS FUNDAMENTALES EN NEWMAN

Se presentan aquí estos principios y doctrinas esenciales porque están en la base de la teología eucarística de Newman, y son característicos del tractarianismo como contexto referencial más inmediato. En su *Ensayo sobre el Desarrollo de la doctrina cristiana*<sup>1</sup>, obra de síntesis en muchos aspectos, Newman enuncia algunos principios característicos del cristianismo, principios permanentes bajo los cuales se producen los desarrollos<sup>2</sup>. Distingue *doctrinas* de *principios*, pero sin separarlos. Así, las doctrinas son expresiones de los principios, y se refieren a hechos concretos y particulares. Se desarrollan, crecen y se amplían, y se aferran a los principios como la fecundidad a la generación. Los principios, en cambio, son abstractos, generales y permanentes, yacen profundamente en la mente y son más bien presunciones que profesiones objetivas. No se desarrollan a primera vista, sino sólo cuando se ponen de manifiesto. Un principio permite discriminar entre doctrinas verdaderas o falsas. La acción de los principios desarrolla las doctrinas<sup>3</sup>. El elenco, de gran densidad teológica, presenta nueve principios y una doctrina fundante: el *dogma*, la *fé*, la *teología*, el principio *sacramental*, el sentido *místico* de la Escritura, la *gracia*, el *ascetismo*, la malignidad del *pecado*, la *materia* capaz de santificación, y la doctrina de la *Encarnación*<sup>4</sup>. En una nota de 1878, Newman dice que el mismo *desarrollo* es un principio, de modo que pasa a ser el décimo<sup>5</sup>.

La idea original del cristianismo se ha desarrollado, y la doctrina de la Encarnación, que es un hecho, es su origen. *Consideraré la Encarnación la verdad central del Evangelio y la fuente desde la que vamos a trazar sus principios*. Por lo tanto, es a partir de la «doctrina» de la Encarnación que se debe hacer una relectura del texto, y se pueden agrupar los «principios» derivados en torno a los tres más importantes, en este orden:

Del *principio sacramental* «establecido» como «característico» en el cristianismo por la doctrina de la Encarnación, derivan el principio del sentido místico del lenguaje de la Escritura, el principio de la gracia, el principio del ascetismo como complemento del anterior, el principio de la malignidad del pecado, que es obviamente la causa de la Encarnación, de la necesidad de la gracia y del ascetismo, y el principio antimaniego de la capacidad de santificación de la materia.

Del *principio del dogma*, que es el de la Verdad revelada, se continúa en el principio del sentido místico de la Escritura, derivado también del principio sacramental, pues el lenguaje de la Revelación y el de los dogmas tiene carácter sacramental al expresar humanamente verdades sobrenaturales, por lo cual el principio del dogma deviene también del principio sacramental y de la doctrina de la Encarnación, y lo mismo ocurre con sus derivados propios: el principio de la fe y el principio de la teología. En efecto, Newman sostiene que la teología se ha formado mediante los principios dogmático y sacramental<sup>6</sup>.

El *principio del desarrollo* deriva también del principio sacramental, ya que el tiempo, la historia, y la dimensión temporal del hombre, forman parte de la sacramentalidad. Newman dice al hablar del mundo visible como instrumento del invisible, que se trata no sólo del mundo físico sino también del histórico<sup>7</sup>. La revelación divina ha seguido esa misma norma temporal e histórica, y así también es esperable el desarrollo de las doctrinas de fe en la vida histórica de la Iglesia. De modo que el principio del dogma incluye la dimensión de desarrollo.

Estos tres principios fundamentales de la teología de Newman, hacia el final de su época anglicana, fueron las ideas religiosas que marcaron su itinerario hacia la verdad católica. Los dos primeros eran profesados por los demás tractarianos, pero el último, especialmente descubierto y valorado por Newman, fue precisamente el que marcó la diferencia. En efecto, los tres principios fundamentales sobre los cuales se basaba su teoría de la *via media* anglicana eran el dogmático, el sacramental y el antirromano<sup>8</sup>. Pero *los dos primeros* se

*encontraban mejor protegidos en Roma que en la Iglesia anglicana, y sólo quedaban las acusaciones contra Roma*<sup>9</sup>. Estas fueron definitivamente resueltas por el principio del desarrollo. El sacramental está en el origen del dogmático, y el desarrollo deriva de ambos y los corrobora. Los tres remiten a la doctrina de la Encarnación. Se debe, pues, comenzar por ella.

# 1. LA DOCTRINA DE LA ENCARNACIÓN: NÚCLEO DE LA CRISTOLOGÍA DE NEWMAN

Uno de los primeros textos que tratan esta doctrina, y que puede considerarse como la primera síntesis teológica de Newman<sup>10</sup>, es su segundo sermón universitario, *Influencia de la religión natural y revelada*<sup>11</sup>. Aquí aparece ya claramente la unión del misterio de la Encarnación con el misterio pascual, muerte y resurrección de Cristo, su ascensión y la participación de los cristianos en estos misterios por la gracia.

Newman se ocupó de estudiar a fondo las polémicas cristológicas para su obra sobre los *Arrianos*<sup>12</sup>. Allí se sumergió, de la mano de los Padres antenicensos, en el misterio teándrico de Jesucristo expresado en las fórmulas de fe y su desarrollo. La filiación divina de Jesús es el primer dogma que la Iglesia define, en el marco de las controversias del siglo IV, y está obviamente vinculado con el misterio trinitario y la lenta germinación de la doctrina trinitaria y su expresión. Después de estudiar las distintas escuelas y posturas, y de establecer la relación entre Escritura y Tradición, en cuanto a la formación de los credos, analiza la doctrina bíblica y eclesiástica de la Trinidad, considerando al Señor como Hijo de Dios, como Verbo de Dios, y los términos usados en el desarrollo de las discusiones: generación, consubstancial, etc. La obra propone una teología encarnacionista, más bien ontológica (del ser mismo de Cristo) que soteriológica (la obra salvadora de Cristo), propia de los Padres alejandrinos, que insistía en la unidad del Verbo encarnado, en la transfiguración de su humanidad, y en la estrecha relación entre nuestra salvación y la Encarnación. Después de varios años de lectura intensiva de los Padres, Newman escribe esta verdadera iniciación al conocimiento de los mismos, lo cual ubica a la obra como precursora<sup>13</sup>.

El tratamiento cristológico pasa a ser eclesiológico en la *Via Media*, de 1837, donde la Encarnación es una de las doctrinas esenciales de la fe, que la Iglesia profesa desde siempre, en todas sus «ramas»

(según la teoría de la obra), porque es *el gran soporte de la verdad*<sup>14</sup>. Está incluida en el Credo, en la *regula fidei*, la norma de la fe, formado a partir de la más primitiva de las profesiones de fe: «Creo que Jesús es el Hijo de Dios». Remite a los Padres, que confirman este Credo como completo e inalterable, y explica cómo es que se agrega el término *homousius*, para fijar y perpetuar el significado sostenido desde el comienzo<sup>15</sup>. El estudio de los Padres y sus respuestas a las herejías cristológicas, surgía, en gran medida, por la necesidad de responder a posturas similares de su entorno religioso. Los que negaban la Encarnación eran por entonces los unitarios o socinianos, y también se escuchaban doctrinas neonestorianas y neosabelianas. Así, la Encarnación es tema de controversia en el ensayo que publicó para rebatir las teorías del protestante liberal Milman, en 1841<sup>16</sup>.

En el capítulo II del ensayo sobre el *Desarrollo*, que trata de los desarrollos que son de esperar, afirma que la Encarnación se ha desarrollado como doctrina central del cristianismo<sup>17</sup>. El texto es por demás elocuente y descubre las secuencias que vinculan principios y doctrinas de la fe de modo derivado. La Encarnación es el origen de todas esas secuencias.

- +Encarnación – principio sacramental – mediación
- +Mediación – expiación – Misa – mérito de los mártires y santos – invocación y culto de ellos
- +Principio sacramental – sacramentos – unidad de la Iglesia – Santa Sede como centro – autoridad de los concilios – santidad de los ritos – veneración de lugares santos, relicarios, imágenes, vasos sagrados, ornamentos y vestiduras.
- +Bautismo – Confirmación – Penitencia – Purgatorio – indulgencias
- +Eucaristía – presencia real – adoración de la Hostia – resurrección del cuerpo – virtud de las reliquias
- +Sacramentos – justificación – pecado original – mérito del celibato<sup>18</sup>.

En base a la distinción entre *doctrina* y *principio* la Encarnación es fundamental porque es un *hecho* revelado real, y no un *principio* revelado. En cambio la *mediación* es un principio, aunque se llame doctrina. Los principios pueden ser análogos pero los hechos no. Por ello, la Encarnación no puede ser comparada analógicamente con ningún otro hecho, la mediación sí<sup>19</sup>. La Encarnación, de la cual proviene el principio sacramental, establece la ley de mediación en el designio salvífico de Dios. Así como la Encarnación es el analogado



principal de toda realidad sacramental, la mediación propia de Cristo es analogado de toda otra mediación, en cuanto significa que en Él lo divino y lo humano se han unido de modo único y perfecto. Por ello es el único mediador entre Dios y los hombres, de cuya expiación por los pecados, procede la Misa. De modo que la Encarnación mediadora está en la raíz de la teología eucarística. La derivación incluye la doctrina de la Presencia real y la práctica de la adoración eucarística.

Aquí ya está corregido lo que Newman había dicho sobre esta mediación en sus sermones inéditos<sup>20</sup>, muy influenciados por el calvinismo de los escritores evangélicos que le habían formado en su juventud. Especie de síntesis de su cristología y soteriología de entonces, desarrolla los tres grandes temas de la culpa y la impotencia del hombre, la mediación y divinidad de Cristo, y la expiación. Afirmaba allí la teoría de los dos reinos: el reino absoluto de Cristo en cuanto es uno con el Padre, y el reino mediático de Cristo, como Dios manifestado en la carne. El Reino mediático es la Iglesia, distinto del absoluto y eterno Reino de Dios creador. Es un Reino dentro de un Reino, donde Cristo Mediador es el objeto de adoración, el Dios de la Iglesia. A muchos les pareció que consideraba al Hijo de manera subordinacionista, por no decir arriana, lo cual no era verdad. Eran sermones anteriores al estudio de los Padres Ante-nicenos, y de hecho, luego abandonó esta forma de expresión.

La relación entre la mediación de Cristo y su sacrificio expiatorio era inmediata en aquellos sermones tempranos. El estudio más completo de los Padres agregó el realismo con el que participamos de la expiación por medio de los sacramentos, y Newman distinguirá, sin separar, la redención objetiva de Cristo de la comunicación de esa redención a los hombres. En *El Hijo encarnado, Víctima y Sacrificio*<sup>21</sup>, expresa adecuadamente la finalidad soteriológica de la Encarnación: la Cruz y la Pasión de Cristo son un misterio de fe y su resultado *la expiación de nuestros pecados y nuestra nueva creación en santidad*. Aquí abandona la idea calvinista, y se aparta de la teoría protestante, para afirmar la fuerza regenerativa del bautismo. Se muestra seguidor de los Padres, que toman de la Escritura los términos «rescate», «expiación», «sacrificio» y «reconciliación», para caracterizar la obra salvadora del Verbo encarnado, y se aparta de la satisfacción de Cristo interpretada por Lutero, y luego por el calvinismo, como mera sustitución penal.

Como los Padres, consideraba la Encarnación como principio de salvación y de divinización. No podía separarse la Encarnación de la

muerte y Resurrección, como no eran separables el misterio de la Expiación y la Resurrección, ya que ambas integraban la acción redentora de Cristo. Más aún, ninguna división podía ser hecha entre la Resurrección de Cristo y su Ascensión. Por ello, esta última plenifica la «economía» salvadora de la Encarnación. Aunque Cristo ascendió a los cielos y está sentado a la derecha del Padre, sigue estando en el mundo. Esta convicción era la respuesta a la doctrina calvinista que negaba la presencia real de Cristo en la Eucaristía, y nos remite ya a los sacramentos, que son precisamente adonde han pasado los misterios de Cristo, y donde se «anulan» el tiempo y el espacio para hacer presente hechos salvíficos ya ocurridos<sup>22</sup>.

La lectura de Atanasio<sup>23</sup>, junto a los demás Padres alejandrinos, y el estudio de las controversias sobre la Encarnación, lleva el tema a sus *sermones*, precisamente como hicieron los Padres. Allí buscaba Newman el asentimiento real de los fieles sobre el misterio de Cristo<sup>24</sup>. Intentó siempre hacer *reales* palabras y conceptos que para muchos eran abstractos, pura especulación. Se trataba de hechos reales, y la Encarnación era doctrina, no principio, por ser un *hecho*<sup>25</sup>. Newman quiere que se hable de Cristo, de su Persona, que se muestre el Objeto de la fe, no que predique sobre la misma fe, al estilo evangélico<sup>26</sup>. Advierte, además, con los Padres de la Iglesia y toda la Tradición, que toda la vida de Cristo es misterio de fe, es objeto de teología, de contemplación, y queda iluminada particularmente desde el misterio de la Encarnación.

La cristología de Newman se vio modificada, como el resto de su teología, a partir de 1836, cuando pasa de una teología de la «manifestación» a una teología del «misterio». La diferencia entre ambas la explica en el *Tract* 73, de su autoría<sup>27</sup>. La primera estaba centrada en la doctrina del sacrificio expiatorio, considerado como clave de todo el Evangelio, y como «*mera*» *manifestación del amor de Cristo, signo de la infinita misericordia de Dios, sin ninguna conexión «real» entre ella y el perdón de nuestros pecados*<sup>28</sup>. El error no consistía sólo en un reduccionismo cristológico, sino que hundía sus raíces en el racionalismo de base, que Newman ataca en el *Tract*. Se trataba en última instancia, de la *verdad objetiva y subjetiva*. La primera era accesible por la teología del «misterio», mientras que la segunda era patrimonio de la teología racionalista de la «manifestación»<sup>29</sup>. La revelación como «manifestación» es recibida por el entender de cada cual, pero considerada como «misterio» es la enunciación de las doctrinas en lenguaje humano, *escondidas* en él. Por tanto, no hay contradicción en llamar «revelación» al «misterio», porque *ninguna revelación puede*

*ser completa y sistemática, debido a la debilidad del intelecto humano, y «en la medida» en que no es así, es misteriosa*<sup>30</sup>. Newman señala que la teología mística, a la que llama *católica*, tiene consecuencias en cada una de las doctrinas reveladas que configuran el credo cristiano<sup>31</sup>.

Abandonada la teología manifestativa, a la que llama *teología popular del momento*<sup>32</sup>, puede considerar la Encarnación como misterio, y doctrina central del Evangelio. En cambio, para la teología del momento, la Encarnación era sólo «manifestación» de la misericordia de Dios, y consideraba a Cristo primeramente como hombre, unido íntimamente a Dios, en quien se manifiestan ciertos atributos de la divinidad. Pero esto era para Newman socinianismo puro, que despreciaba como cuestiones «metafísicas» que no tienen consecuencias prácticas, la terminología usada para hablar de la relación entre el Padre y el Hijo<sup>33</sup>. Newman aboga por las verdades necesarias enunciadas por el Credo Atanasiano, frente a una teología que disolvía la doctrina de la Encarnación en una manifestación moral de Dios en la persona de Cristo, y hablaba de Dios en un lenguaje casi panteísta como una esencia universal que no tiene existencia conocida sino en sus obras, y condensa en la persona de Cristo su naturaleza incomprensible. Si esto era lo que se entendía de Cristo como imagen visible de Dios, o el acceso por El al Padre, Newman termina diciendo de modo directo: *Pensemos seriamente, ¿Cristo es Dios o no?*<sup>34</sup>

Pasemos ahora a los principios derivados de la Encarnación.

## 2. EL PRINCIPIO SACRAMENTAL

El más básico de los principios de su pensamiento teológico, a él hace alusión Newman en tres momentos decisivos de su itinerario religioso, adjudicándole fuentes muy precisas. Se trata, por un lado, de fuentes anglicanas, la teológico-filosófica de Joseph Butler<sup>35</sup> y la poético-teológica de John Keble<sup>36</sup>, y por otro lado, de fuentes antiguas, de la Iglesia primitiva anterior a la división, de los Santos Padres, especialmente los alejandrinos. A Butler lo comenzó a leer en 1823, a Keble en 1827, y a los Santos Padres, de modo sistemático, en 1828. Cada fuente enriqueció la anterior.

La primera definición, inspirada en Butler<sup>37</sup>, nos abre a varias cuestiones principales que configuran la teología del principio. a) En primer término, está la *analogía* como método teológico<sup>38</sup>, que Newman usará continuamente para establecer la relación entre lo visible

y lo invisible, entre el orden de la naturaleza y el de la gracia, provenientes de un mismo autor, ante la necesidad de responder a los liberales, para quienes los misterios eran algo sin sentido, ininteligibles, y ante la necesidad de dar más profunda «realidad» a los hechos de ese «nuevo mundo» a los creyentes, muchos de los cuales tenían sólo una aprehensión nocional de las realidades del «mundo invisible», y necesitaban tomar conciencia (*to realize*) más vívida de esas realidades para la vida cristiana. b) En segundo lugar, la analogía se hacía posible por una disposición de la misma *Providencia*, que está detrás de la obra de la creación tanto como de la obra de la salvación. El mundo visible creado y la historia visible son instrumentos reveladores, sacramentos, del designio de Dios sobre el hombre. Son «hechos» reveladores. La sacramentalidad es ley de la Providencia divina, en orden al mundo creado y a la obra de la salvación. Por ello, Walgrave sostiene que, en realidad, el principal y primer principio del pensamiento teológico de Newman es la Providencia<sup>39</sup>. c) La *economía* es sinónimo de sacramentalidad. Se trata, en efecto, del designio salvador de Dios, la economía divina, la revelación misma realizada progresivamente a través del tiempo y de signos cada vez más patentes, hasta culminar en Jesús. El término y su contenido lo profundizó en los Padres. En esta «economía» está contenido no sólo el plan de Dios para la salvación del hombre y del mundo, sino el conjunto de condescendencias, que Newman llama *dispensaciones*, hechas por Dios para aquel fin. d) La terminología *materia* y *fenómenos*, es usada más explícitamente en la definición siguiente.

La segunda definición, inspirada en Keble<sup>40</sup>, nos introduce en otros aspectos que hacen al principio sacramental. a) El *Sistema sacramental* significa ordenamiento (system) de la realidad, que es de estructura sacramental. En cuanto tal se refiere a un hecho concreto y real que él constata en el universo creado. b) La realidad visible está concebida como *fenómenos materiales*, lenguaje que remite a Berkeley, cuya filosofía pudo haber influido en él, ya que pertenecía a una sensibilidad y cultura mental típicamente inglesa. Pero aún así, Newman no cae en ninguna filosofía negadora de la realidad del mundo visible o físico, al estilo idealista. Se trata más bien de una visión profunda de la realidad que no se agota en lo material sensible, sino que ve más allá y a través de. El mundo material es espiritual porque no está separado de los seres espirituales. Es una concepción sacramental: existe tanto el signo visible como la realidad invisible figurada. Se inserta aquí el interesante pensamiento de Newman acerca de la *materia*. Su actitud ante el cosmos es que no hay separación absoluta

ente espíritu y materia. Lo material es vehículo, manifestación, velo, instrumento de relación con el mundo espiritual, y por ende con Dios. Esto expresa un principio antimaterialista, antiespiritualista, antipanteísta, y antimaniqueo. c) Se trata del *mundo visible y el mundo invisible*, que puede considerarse como una visión *platónica* en la medida en que el mundo visible es un velo, disfrazando y escondiendo un mundo invisible, el verdaderamente real e inmutable, que nos llama a su escondida presencia como una pálida imagen en un espejo. Pero es también una concepción *cristiana*, porque esa sacramentalidad es algo real que pertenece a la estructura del mundo creado del que nos habla la Biblia, y en ese mundo invisible está Dios, los ángeles y las almas. Cuando Newman contrapone material a espiritual no está pensando en un mundo espiritual sólo en cuanto inmaterial, sino en cuanto personal. El mundo invisible es un universo personal. d) Newman encuentra el principio sacramental recreado en la *poesía* de Keble. El romanticismo inglés del siglo XVIII y XIX y su concepto de naturaleza, bajo la influencia del empirismo, sostenía una visión sacramental de la realidad, y Newman menciona a Coleridge, Southley, Wordsworth y Scott, en relación al entorno racionalista, como *oráculos de la Verdad en contraste con los ministros del error y del pecado*<sup>41</sup>. Como Coleridge, Newman entendía la imaginación como el poder de comunicarnos con la verdad invisible a través de imágenes visibles que representan cosas invisibles y como tales son uno con ellas. Lo visible es un medio de darse cuenta (*to realize*) de lo invisible, y esto es un acto de la imaginación que *comprende* en su captación lo visible y lo invisible en su unidad sacramental. e) El texto afirma la sacramentalidad en referencia explícita a *los misterios de la fe*. Todos ellos tienen una dimensión sacramental, en el sentido de que están expresados en lenguaje humano que trasmite una realidad divina. Pero además remiten todos al misterio de Cristo, plenitud de la revelación, primer analogado de la sacramentalidad. El principio sacramental es asimismo el principio básico de la eclesiología de Newman y de su visión teológica del mundo<sup>42</sup>.

La tercera definición está inspirada en los Santos Padres alejandrinos<sup>43</sup>. La sinonimia entre *sacramental* y *místico* permite hablar también de principio místico, y así lo hace Newman. «*Misterio*» y «*sacramento*» son la misma expresión, griega y latina respectivamente, que indica una realidad visible-invisible. De hecho, el místico para los Padres era el cristiano que creía, y por tanto era capaz de «ver» más allá de las cosas y de los hechos. El principio sacramental supone mirar no tanto alrededor de las cosas sino a través de ellas. Esta activi-

dad contemplativa llega al centro de las cosas visibles y descubre ese mundo invisible, más real, de mayor densidad, de más energía e intensidad que la materia física.

En fin, todo lo recibido de Butler, y enriquecido con Keble, queda definitivamente adquirido en su pensamiento teológico con los Padres. Se ve con claridad que hay una correspondencia entre el principio sacramental, tal como lo hemos visto en su desarrollo cada vez más intenso, especialmente patrístico, y la teología del «misterio» afirmada desde 1836. Bien podría haber hablado de «teología sacramental» así como habló de «principio místico». Tanto el *principio sacramental* como la *teología del misterio* eran contestaciones adecuadas al racionalismo vigente, pero eran positivamente, la gran visión acerca de la revelación, de la fe y de la teología.

### 3. EL PRINCIPIO DOGMÁTICO

Tres referencias directas autobiográficas encontramos sobre este principio<sup>44</sup>. El liberalismo religioso de tono racionalista, por un lado, y el sentimentalismo religioso, por otro, tenían ambos una postura antidogmática. El cuadro de fondo era el mismo que imperaba en el resto de Europa desde la Ilustración: la gran separación entre fe y razón. Por ello, el principio dogmático está necesariamente vinculado con el antirracionalismo que caracterizó a Newman y a los tractarianos.

La primera obra sistemática de Newman, *Los arrianos del siglo cuarto*, fue escrita en referencia al liberalismo religioso imperante, que él entendía como el intento de reconstruir la religión cristiana revelada en términos de la concepción de una determinada época, y que puede por tanto unirse con cualquier conjunto de afirmaciones filosóficas o teológicas. Por tanto, hallamos en esta obra las primeras consideraciones importantes acerca del principio dogmático desde una perspectiva histórica que miraba a la Iglesia de los Padres. De manera similar al liberalismo del momento, el arrianismo, originalmente, fue *una enseñanza más escéptica que dogmática*<sup>45</sup>. Al disputar con el credo ortodoxo, los arrianos, fueron culpables también de aplicar mal la razón humana a los misterios de la revelación. En los Padres, en cambio, Newman encontraba el principio de la *economía*, una mediación sacramental de la verdad, que, ciertamente, no puede ser adecuadamente expresada en ningún lenguaje, ni por ningún medio, hasta el fin de los tiempos, por la intrínseca inadecuación del

lenguaje teológico. Pero esto no justificaba a arrianos y liberales, que habían buscado fórmulas de compromiso, porque esto era *confundir arreglos de palabras que existen sólo en el papel, con realidades... Si la Iglesia debe ser vigorosa e influyente, debe ser decidida y hablar claro en su doctrina*<sup>46</sup>. Precisamente, a las limitaciones humanas va unida la necesidad de las formulaciones dogmáticas<sup>47</sup>. Por otro lado, la objeción arriana al uso de *palabras que no están en la Escritura, en orden a confesar la fe*, era también la del liberalismo<sup>48</sup>. Newman niega que la comprensión profunda de la revelación sea comunicada directamente por el texto bíblico<sup>49</sup>.

En el *Tract 73*, ya citado, Newman define el racionalismo como un *abuso* de la razón<sup>50</sup>, que niega la *idea de misterio*, haciendo que la religión tome un carácter más subjetivo que objetivo, y por tanto antidogmático. Toda revelación es misteriosa<sup>51</sup>. En el *Ensayo sobre el Desarrollo*, en relación a los otros nueve principios fundamentales del cristianismo<sup>52</sup>, el principio dogmático no se refiere en primer lugar a los dogmas de la Iglesia, sino a la Revelación divina, quiere decir Verdad Revelada, recogida en la Escritura y explicitada en la Tradición. Los dogmas de la Iglesia siguen la misma ley de la Providencia divina. Dios se ha revelado en lenguaje humano, lo cual tiene para Newman un carácter definitivo y necesario porque Dios así lo ha dispuesto. Desde aquí se comprende por qué el principio tiene su mejor expresión en la Encarnación del Verbo, plenitud de la Revelación, donde el Padre Eterno pronuncia Su única Palabra Eterna, Su Hijo, en la debilidad de la carne, en el lenguaje humano y en hechos tangibles. En efecto, la Encarnación es el *dogma central*. La Palabra es más grande que las palabras, y la Escritura es una Verdad Sacramental<sup>53</sup>.

Newman hace derivar del principio dogmático el de la fe<sup>54</sup>. De estos dos principios deriva un tercero, el de la teología, que está al servicio de la religión, esto es, el asentimiento nocional del dogma de fe y su desarrollo teológico como fe pensada al servicio del asentimiento real del mismo dogma de fe, propio del acto religioso del creyente<sup>55</sup>. Hay que recordar que mientras Newman se debatía con estas posturas en Inglaterra, lo mismo sucedía en el resto de Europa y fue lo que ocupó principalmente al Magisterio de la Iglesia hasta culminar en el Concilio Vaticano I. En un sermón, contemporáneo del *Ensayo sobre el Desarrollo*<sup>56</sup>, expresará otra definición del dogma en relación al concepto de «símbolo», es decir, una realidad visible que remite a una invisible. El lenguaje dogmático es adecuado para captar los objetos de la fe, que no son sensibles. No los puede agotar en todo su contenido, pero son necesarios. Se trata de afirmar al mismo

tiempo su limitación y su alcance<sup>57</sup>. Las palabras de la Escritura o de los dogmas, precisamente por venir de lo alto piden ser leídas con ese mismo espíritu. Lo que aquí se dice nuevamente es que la fe, esa «sagrada impresión», precede al razonamiento que hagamos sobre su contenido. La fe precede a la teología<sup>58</sup>.

Del principio dogmático se desprende la interpretación espiritual o mística de la Escritura, que Newman aprendió de los Padres. *El sentido espiritual de la Escritura y la ortodoxia se mantendrán juntos o se caerán juntos*<sup>59</sup>. La objeción a esto niega la analogía del lenguaje, al considerarlo o bien unívoco (su sentido es absoluto y exacto) o bien equívoco (sin ninguna correspondencia verdadera)<sup>60</sup>. Pero sin este lenguaje humano ningún conocimiento sería posible sobre las cosas divinas, de modo que aunque sea desproporcionado por ser natural, puede ser elevado por la gracia para expresar lo sobrenatural.

La afirmación de la verdad aparecía ya entonces como sinónimo de dogmatismo e intolerancia, y Newman condensará en 18 tesis este pensamiento liberal<sup>61</sup>, dedicando los primeros cuatro capítulos de la *Grammar* a «determinar qué es un dogma y qué es creer en él»<sup>62</sup>. El problema central está desarrollado en el capítulo V que lleva el título de toda la obra: *Asentimiento religioso*. La distinción clave está en el asentimiento nocional y real, ya expuesta más arriba. La meta es mostrar que el dogma ha de ser objeto de ambos asentimientos, pero en especial del segundo<sup>63</sup>. Dice Gilson en el prefacio a una edición de la *Grammar*, que Newman «descubrió el poder que un dogma religioso, cuando es objeto de un asentimiento real, puede ejercer en la historia de una concreta vida humana. El dogma tiene una suprema eficacia cuando es aprehendido por la fe como una realidad objetiva absoluta»<sup>64</sup>. Se trata de la Tradición que ha seguido el camino de proponer al creyente, desde la teología, el alimento no sólo nocional sino real. De hecho, los Credos están en la liturgia, según el axioma antiguo que la considera como lugar teológico para discernir el contenido de la fe: *lex orandi lex credendi*<sup>65</sup>.

#### 4. EL PRINCIPIO DEL DESARROLLO

En lo concerniente a la historicidad o desarrollo doctrinal, Newman dio el primer paso en su obra sobre los *Arrianos*, de 1833. En 1834, en uno de los *Tracts*, afirma que *los artículos de la fe estuvieron todos ocultos, por así decir, en el seno de la Iglesia desde el comienzo, y fueron dados a luz formalmente de acuerdo a la ocasión*<sup>66</sup>. Es Froude



quien había hecho ya afirmaciones acerca de los desarrollos que habían tenido lugar en la Iglesia de Roma. En su obra sobre el *Oficio Profético de la Iglesia*, de 1837, Newman aplica estas ideas solamente al período patrístico, que vio emerger el dogma cristiano, es decir, a la antigüedad. Pero al ver la dinámica de toda la historia de la Iglesia, abandonará la antigüedad como único argumento, con lo cual se destruiría la *Via Media*. En 1843, en el último de sus *Sermones Universitarios*, aborda el tema específicamente, distinguiendo entre razón implícita, como interpretación espontánea, intuitiva de la experiencia, y razón explícita, el análisis de aquella en un pensamiento discursivo y lógico. La originalidad consiste aquí en oponer *implícito* a *explícito*, no como *oscuro* a *claro*, sino como *personal* a *impersonal*<sup>67</sup>. La Revelación es la «idea» cristiana impresa en la mente corporativa de la Iglesia apostólica, tomada implícitamente en forma no proposicional, pero que se va explicitando en los Credos y otras formas de definición dogmática, fruto del trabajo teológico<sup>68</sup>. Por otro lado, *pueden pasar siglos enteros sin la formal expresión de una verdad, que ha estado siempre en la vida secreta de millones de almas fieles*<sup>69</sup>. La misma delineación formal de una verdad cuando pasa a ser explícita, *no es esencial para su genuinidad y perfección... un campesino puede tener tal impresión verdadera y no ser capaz de dar ninguna explicación inteligible de la misma*<sup>70</sup>.

Con este tipo de afirmaciones Newman rechazaba por un lado el liberalismo dogmático y por otro el fundamentalismo. Además, ya no sostiene que este proceso dogmático haya cesado con el período patrístico. Uno de sus muchos ejemplos es la fe en la doctrina acerca de la unidad de la divina naturaleza, explicitada recién en el IV Concilio Lateranense de 1215. Lo que deja a un lado es la cuestión de quién es el juez de tales desarrollos para decidir si son legítimos o no.

Encontramos en la *Apología* el relato biográfico hasta la redacción del *Ensayo* sobre el tema. Estando en Littlemore, y leyendo algunos libros de devoción católica, descubre que no había nada de corrupciones doctrinales en ellos<sup>71</sup>. Pero es más esencial la convicción sobre la universalidad del principio, como fundamento de comprensión de la revelación, de la vida de la Iglesia, y del contenido de la fe. Se trataba de un *fenómeno religioso que da carácter a todo el curso del pensamiento cristiano*<sup>72</sup>. Vio, además, que se aplicaba el mismo principio en orden a la fe religiosa<sup>73</sup>.

A fines de 1844 escribe el *Ensayo sobre el desenvolvimiento de la doctrina cristiana*. La dificultad era si había habido *una real continuidad de doctrina*, dados los cambios y variaciones ocurridos desde el

tiempo de los Apóstoles. El mismo desarrollo doctrinal como hecho, no ha tenido lugar de un modo sistemático, pues el desarrollo de una idea (como la revelación cristiana), no es como una investigación en el papel, en la que cada paso sucesivo es una pura evolución del anterior, sino que es llevada a través y por medio de comunidades de hombres, con sus líderes y guías. Newman ofrece, pues, el «hecho» histórico como evidencia de un desenvolvimiento, que difiere por un lado de una pura «inmutabilidad», y por otro de la «corrupción». Para ello da la famosa serie de siete «notas» que distinguen un desarrollo legítimo de uno ilegítimo o corrupto<sup>74</sup>. No intenta «probar» nada en el estricto sentido de la palabra, sino más bien presentar dos pinturas que tenía en su mente: la de la moderna Iglesia Católica y la de la primitiva Iglesia, para preguntarse si son retratos de la misma y única Iglesia. Se apela más a la imaginación que a la inteligencia discursiva. Newman dice que fue la *vívida pintura que la historia nos presenta* la que le abrió los ojos a la identidad de la Iglesia de los Padres con la Iglesia Católica Romana. Para Newman, el estudio de la historia juega un papel crucial en la investigación teológica. Si la revelación cristiana es ella misma una realidad compleja, la identificación de sus aspectos varios llevará naturalmente tiempo. Newman ha afirmado en una de sus cartas que *la Iglesia no conoce más que lo que conocían los Apóstoles*<sup>75</sup>. No hay adición sino despliegue. Lo que está implícitamente creído llega a ser explícitamente profesado.

La naturaleza y el orden de las cosas manifiestan un designio gobernado por unos pocos principios, importantes y simples, que dan al conjunto una maravillosa armonía. Los principios fundamentales del plan divino se revelan más o menos en la creación. Todo lo que pasa de acuerdo a sus leyes viene de Dios mismo<sup>76</sup>. La teoría del desarrollo es la aplicación más típica de este principio. Todas las grandes obras de Dios que conocemos, interiores o exteriores, en la naturaleza o en la historia, tienen lugar de acuerdo a esta ley del desarrollo. Dios no crea nada en estado completo. Deja que cada cosa se realice poco a poco. Por ello el desarrollo de la tradición doctrinal no constituye a priori una objeción contra la verdad del cristianismo.

Si el principio sacramental y el dogmático son leyes de la Providencia en su designio de Creación y de Salvación, lo es también el principio del desarrollo.

## 5. DOCTRINAS ECLESIOLÓGICAS VINCULADAS A LOS TRES PRINCIPIOS ANTERIORES

### 1. La Tradición Apostólica y los Santos Padres: Antigüedad y Apostolicidad

En la teología clásica de los Carolinos del siglo XVII, y en los teólogos nonjurors, la regla para la interpretación de la Escritura residía en el consenso de los Santos Padres y los primeros Concilios ecuménicos, es decir, la enseñanza autorizada de la Iglesia universal primitiva hasta el siglo V. El principio clave había sido formulado por Vicente de Lerins: *quod semper, quod ubique, et quod ab omnibus*<sup>77</sup>. Se trataba de considerar no sólo la Escritura sino también la Tradición.

En 1818 Edward Hawkins predica el sermón *El uso y la importancia de la Tradición no autoritativa como introducción a la doctrina cristiana*<sup>78</sup>, influyendo en Newman que lo escucha<sup>79</sup>. En el *Tract* 85<sup>80</sup>, recurre al sermón para justificar la doctrina trinitaria basada en la sola Tradición. Allí niega que la Escritura contenga claramente todo lo revelado, sino bajo la superficie, de modo que la guía para encontrar la verdad de la Escritura está en la Tradición. En 1836, había escrito para el *British Critic* un artículo sobre la *Tradición Apostólica*, donde afirma que *como anglicanos mantenemos que ella[la Escritura] no es su propio intérprete, y que, como hecho histórico, ha sido siempre dada a los individuos con un intérprete externo a sus lectores e infalible, esto es, con una Tradición eclesiástica, derivada en primer término de los Apóstoles*<sup>81</sup>. Esa Tradición hunde sus raíces en la Antigüedad, en aquella Iglesia indivisa de los Padres, de la cual los teólogos anglicanos serios, como el carolino Bull<sup>82</sup>, habían sido testigos y sostenedores. Newman redescubre los Padres en 1828<sup>83</sup>. El gran aporte de los tractarianos fue la edición de la *Biblioteca de los Padres de la Santa Iglesia Católica, anterior a la división de Oriente y Occidente*, iniciada por Pusey con ayuda de Newman y Keble<sup>84</sup>.

Había, por tanto, que apelar a los escritos de los Santos Padres. Newman es exponente de esta postura tractariana al escribir *El Oficio profético de la Iglesia*<sup>85</sup> (1837), expresión final de los dos *Tracts* sobre la *Via Media* (1834)<sup>86</sup>, edificada sobre el principio carolino de la antigüedad. El Tractarianismo había comenzado como una protesta contra el erastianismo, es decir, el control estatal de la Iglesia. Pero para ello era menester poner de manifiesto el carácter sobrenatural, misterioso o sacramental de la misma, es decir, había que hacer teología de la Iglesia. Newman la buscó en los Padres, y «cuanto más es-

tudiaba los Padres, más Católica era su teología, y cuanto más Católica, más grande era la necesidad de distinguir entre el Anglicanismo y el Catolicismo Romano»<sup>87</sup>. La eclesiología que Newman desarrolló durante los siguientes cuarenta años empieza y termina con esta obra, ya que el *Prefacio* que agregó a la misma en 1877 es su última y más importante contribución al respecto. Desde el principio de la obra expone el sentido de la Tradición como medio indispensable para la transmisión de la verdad revelada. Contra el protestantismo argumenta que sus doctrinas especiales, tales como la justificación por la sola fe, no pueden ser defendidas por referencia a la Escritura. El hecho es que los cristianos *derivan su fe* no de la Escritura sino de la Tradición<sup>88</sup>. Contra el catolicismo romano argumenta que sus doctrinas especiales, no pueden ser defendidas con referencia a la antigüedad cristiana, a la Iglesia de los Padres y a los Concilios, y *la tradición que profesa no es realmente tal... es tradición de hombres... no es continua*. El romanismo es *un desarrollo antinatural e infortunado de la verdad*. Al desarrollar doctrinas innovadas, Roma había corrompido el Credo. Había *sustituido la Antigüedad por la Autoridad de la Iglesia*. Newman encuentra en la noción del Magisterio infalible la explicación de estas adiciones al Credo.

La verdadera Tradición, dice Newman, viene atestiguada por la *catolicidad, antigüedad, y el consenso de los Padres*. Newman acepta que la aplicación de la regla de Lerins a la historia de la doctrina cristiana no es fácil, y propone aplicar también el principio que aprendió de Butler: que «la probabilidad es la guía de la vida». De todos modos, Newman no redescubrió los Padres meramente dentro del siglo XVII, no los estudió a través de los teólogos carolinos<sup>89</sup>. Estudió a éstos últimos en detalle en 1834 durante el debate epistolar con el Abbé Jagger, y precisamente para escribir entre 1834 y 1838 *El Oficio Profético de la Iglesia*, que al reeditarlos cuarenta años más tarde llevaría el título *La Via Media de la Iglesia Anglicana*. En cambio, su interés y lectura de los Padres es anterior: en 1816, luego en 1828, y con ocasión del estudio del arrianismo en 1831, lo que dio por resultado su gran obra *Los arrianos del siglo IV*, de 1833. Habrá aún dos lecturas sistemáticas más: en 1835 y en 1839, en relación a las controversias cristológicas, en especial la herejía monofisita<sup>90</sup>.

Newman apelaba a la antigüedad en orden a proveer un modelo de Iglesia viva que pudiera reproducirse en el siglo XIX. Los Santos Padres estaban más allá de la enseñanza anglicana. A los ojos de Newman, toda la orientación patrística de los viejos High Church tenía un defecto de apreciación del *ethos* o carácter espiritual y moral

de la Iglesia primitiva. El uso que hacían de los Padres era solo apolo-gético. Como eran los primeros testigos de la Escritura, con ellos se contestaba a disidentes, unitarianos, socinianos, y católicos, para res-guardar la «ortodoxia» anglicana. Para Newman esto era forzar la anti-güedad arbitrariamente en conformidad con las nociones modernas de la verdad de la Escritura, según estaban en los 39 *Artículos* y otros formularios. Era medir los Santos Padres por una fórmula moderna. Los High Church se contentaban con defender su herencia ortodoxa. Newman y sus seguidores, en cambio, querían suplementar esa herencia, querían crear una norma patrística nueva para la ortodoxia. Muchos High Church acusaban a Newman de una nueva forma de juicio privado, pero él quería juzgar desde lo que era «católico». Los tractarianos se fundaban en un canon de 1571, según el cual los predicadores debían conformar su enseñanza con los «Padres católicos y Obispos antiguos». Los High Church citaban a Waterland y Van Mildert, que tenían cuidadosas definiciones del sentido en que había que tomarse este canon.

Por otra parte, el principio que guiaba a los High Church era la distinción entre lo «fundamental» y lo «no fundamental» en la doctrina y el culto (Palmer): no más que el Credo Niceno, la doctrina sobre la Trinidad, la Encarnación y la gracia. Newman concedía que esto era «una escuela más respetable» que la de Hoadley<sup>91</sup>. En la época de la controversia con el Abbé Jager (1834-36), Newman adhería a la noción de artículos fundamentales<sup>92</sup>. Más adelante, en *Lectures on the Prophetic Office*, insiste en que la «regla de la fe» es «sola, inalterable e irreformable» y que la Iglesia debe sólo trasmitirla y no reformarla<sup>93</sup>, pero reacciona contra la visión estática de lo «fundamental» (*fundamentals*), que restringían todo a algunos pocos artículos del credo, y aboga por un espectro más grande de doctrinas y prácticas. El concepto de «tradición profética» abarca la doctrina de los primeros cinco siglos de Iglesia indivisa, bastante más amplia, que no hacía ninguna antítesis entre lo esencial y lo no esencial.

El concepto de antigüedad separó a los tractarianos de los reformadores ingleses y de la Reforma. Los High Church, en cambio, nunca hicieron diferencia entre la antigüedad y la veneración por los reformadores, cuyos principios apelaban y reavivaban. Por su parte, Newman disentía de los reformadores<sup>94</sup>, y los denunciaba privadamente hacia 1837. Newman y Keble no aceptaron el monumento a los mártires en Oxford. En los *Remains* afirman que los clérigos deben elegir entre los principios de antigüedad y consenso católico y los de los reformadores.

Los tractarianos seguían el testimonio de los teólogos del siglo XVII. Los High Church cuestionaban esa continuidad, y decían ser los sucesores legítimos de Laud. Charles Wordsworth argüía que los tractarianos no conocían a los Carolinos (salvo Keble con Hooker y Newman con Bull). De hecho, Newman parece no haber tenido gran interés en recopilarlos hasta 1841<sup>95</sup>. Dice que Copeland abandonó la edición de *Library of the Anglo-Catholic Theology*, porque para él los teólogos no iban suficientemente lejos<sup>96</sup>. Newman los expone en *Prophetical Office* sinceramente y con gran conocimiento, especialmente a Hammond, Stillingfleet y Bull, y aún Jones of Nayland del s. XVIII. Es un hito en su odisea religiosa, porque la pérdida de la fe en el anglicanismo residió precisamente en el intento de erigir un edificio coherente dogmático (un «sistema», un «corpus») sobre una estructura que nunca fue diseñada para soportarlo. En 1836-37 se queja de que el anglicanismo (su «via media») era «teoría en el papel», y dudaba que representara una «religión real», como el calvinismo o el romanismo<sup>97</sup>. El anglicanismo era «asistemático»: los teólogos carolinos nunca habían hablado de una «escuela»<sup>98</sup>. Newman buscaba algo que la teología carolina no podía ofrecer. Palmer, en cambio, pudo vivir con las inconsistencias del «anglicanismo». Cuando Newman citaban a los Carolinos usaba lo que convenía a sus propósitos, pero encuentra protestante a Chillinworth, amigo de Laud, liberal a Taylor, y grotianista a Hammond en lo referente a los Sacramentos<sup>99</sup>. En el *Tract 90* hizo uso de los carolinos Hammond, Bramhall, etc., pero selectivamente, según convenía. HighChurchmen y evangélicos se oponían a esta manera de citar los carolinos por parte de los tractarianos. Newman fue perdiendo la confianza en los teólogos del siglo XVII al leer a los Padres más detenidamente, y usar sus propios ojos para determinar la fe y el culto de su época<sup>100</sup>. En 1850 afirmaba que *los teólogos anglicanos, habían erigido una casa agradable, pero sus fundamentos se desplomaban. El suelo y la mampostería eran malos. Los Padres «protegián» a los romanistas tanto como extinguían a los dissenters*<sup>101</sup>.

## 2. LA SUCESIÓN APOSTÓLICA (APOSTOLICIDAD) Y LA CATOLICIDAD

El sistema episcopal es uno de los tres postulados que afirma en 1833 como base de su posición teológica, junto al principio dogmático y la realidad de una Iglesia sacramental. Está en relación al principio sacramental en la medida que es el medio visible del gobierno

invisible de Cristo. Dice haberse basado en las cartas de San Ignacio de Antioquia, y de allí surgió su particular obediencia al propio obispo<sup>102</sup>. Precisamente el recurso a la antigüedad, en gran medida, fue postulado por los tractarianos en relación a los orígenes estructurales de la Iglesia, al sistema episcopal y su línea sucesoria, como garantía de autenticidad. El vínculo real con la antigüedad y la garantía de fidelidad a la misma estaba en la continuidad apostólica. Fue el primer objetivo del Movimiento de Oxford, junto a la preservación del ritual. La Sucesión Apostólica garantizaba la validez de la Eucaristía. Muchos de los *Tracts* se escribieron para sustentar la doctrina de la sucesión apostólica, incluidos varios escritos por Newman<sup>103</sup>, y recogieron antecedentes anglicanos a su favor, teólogos carolinos, así como «nonjurors», quienes ya habían desarrollado una apologética en torno al tema contra los presbiterianos y contra los católicos romanos.

En cuanto al origen en Newman de esta doctrina, dice en la *Apología* que se lo debe a William James<sup>104</sup>, fellow de Oriel<sup>105</sup>. Newman sugirió en 1834, en su *Tract 41* sobre la Via Media, siete años antes del famoso *Tract 90*, que los 39 *Artículos* deberían ser corregidos para incluir la doctrina de la sucesión apostólica, que no estaba explícitamente enunciada en los formularios de la Iglesia. Pero desde el comienzo de los *Tracts*, Newman explicó que era una doctrina erróneamente entendida entre anglicanos: no debía ser mantenida solo en relación al orden sagrado, sino en un sentido sacramental más profundo, como «instrumento, o mejor, como medio indicado de bendiciones espirituales». Se refería al poder de consagrar en la «Cena del Señor», a la gracia sacramental y la unión mística con Cristo, ligadas a la necesidad del mandato apostólico. Se trataba del vínculo entre sucesión apostólica y validez de los sacramentos. En esto coincidían Froude y Keble. Este último, en la edición de las obras de Hooker, le critica no haber sacado la conclusión de que el episcopado era el canal divinamente establecido de la gracia sacramental, en la cual tanto insiste el autor.

Ahora bien, al fundamento eclesiológico de la apostolicidad y de la sucesión apostólica, estaba unida la catolicidad. *Por Iglesia católica queremos decir la Iglesia universal que descende de los apóstoles*<sup>106</sup>. Pero la catolicidad era la antigüedad. La Iglesia católica significaba sobre todo la Iglesia de los Padres de los primeros cinco siglos, la antigua Iglesia indivisa. Este era el contenido de los primeros escritos del tractarianismo. Asimismo, la catolicidad según la visión anglicana, mantenida tanto por los teólogos carolinos, como los «nonjurors», y la ortodoxia High Church, no era otra que la de las «ramas», que Newman

mismo hace suya en la *Via Media*. Precisamente la legítima sucesión apostólica hacía de la Iglesia de Inglaterra una rama legítima de la Iglesia universal. Newman no aceptaba a los reformados como rama legítima, pero, de todas formas, la catolicidad así entendida no implicaba un centro dogmático de unidad como sostenía Roma, sino una federación de entidades territoriales separadas que mantenían cada una ciertas notas fundamentales de fe católica y orden apostólico. La supremacía papal estaba en el catálogo de errores romanos que Newman compiló en sus *Tracts* sobre la *Via Media*<sup>107</sup>.

Newman no daba, por entonces, a la catolicidad la misma importancia que atribuía a la apostolicidad, o antigüedad, de la Iglesia. De hecho en el *Tract* 20 minimizó la pretensión anglicana de catolicidad<sup>108</sup>, y en el 71 aceptó que el *sacramentum unitatis* que él creía esencial para la pureza de la fe había sido «destrozado en el gran cisma del siglo XVI», y que «desde ese momento, por lo menos, la Verdad no ha habitado simple y seguramente en cada Tabernáculo visible». La Iglesia de Inglaterra estaba «en cierta medida en esa posición que adjudicamos en pleno a su hermana latina: en cautividad»<sup>109</sup>. Newman no tenía una visión puramente escatológica ni aceptaba la noción anglicana de unidad que comprendía ramas iguales, pero que no suponía uniformidad doctrinal. Era una posición eclesiológica paralela a la que mantenía respecto de la regla de la fe. Creció en él la tensión entre Iglesia nacional e Iglesia Católica o universal. En su respuesta a Palmer concluye que la unidad requiere algo más que meras «notas» de orden apostólico y fidelidad restringida a lo fundamental. Lo doctrinal no podía separarse de lo católico<sup>110</sup>. Por otro lado, la catolicidad implicaba para Newman, como para toda la tradición carolina, nonjuror y High Church, una Iglesia visible, según el principio sacramental. La Iglesia católica no era, entonces, sólo mística e invisible. Dice haber recibido esta enseñanza específica de Whately<sup>111</sup>. Resuelta esta cuestión más obvia, quedaba el problema de la catolicidad en relación a la antigüedad.

Desde 1836 Newman veía que *las partes de la controversia eran: la Via Media anglicana y la religión popular de Roma. En cuanto al tema en que radicaba la controversia, era el siguiente. El anglicano se apoyaba en la Antigüedad o Apostolicidad y el católico romano en la Catolicidad. El conflicto era Apostolicidad contra Catolicidad*<sup>112</sup>. Newman pensaba que ambas partes tenían que aclarar su pretensión, porque Roma había agregado elementos al Credo e Inglaterra estaba de hecho separada del gran cuerpo de los cristianos. Con el estudio del monofisismo, en 1839, le ocurrió algo que sería definitorio: había semejanza entre la situación del siglo V y la suya, y se veía protestante como los here-



jes de entonces<sup>113</sup>. El artículo de Wiseman de ese mismo año fue el golpe de gracia. Con el texto de san Agustín *securus judicat orbis terrarum*, contra los donatistas<sup>114</sup>, quedaba respondida toda la polémica anterior. Era el argumento de catolicidad. El juicio último de la Iglesia lo conforma la inteligencia general del mundo cristiano. El hiponense ponía la catolicidad como criterio de verdad eclesiológica. *Con estas grandes palabras del antiguo Padre, que interpretaban y resumían el largo y accidentado curso de la historia de la Iglesia, la teoría de la «Via Media» había quedado absolutamente pulverizada*<sup>115</sup>. En un artículo del año siguiente, Newman explica su dificultad: si la Iglesia era un solo cuerpo, y ellos estaban separados de cada parte, no reconocidos y sin intercomuni6n, ¿cómo podían mantener el derecho a ser considerados parte de ese cuerpo?<sup>116</sup>. La catolicidad era una idea viva, no era un debate sobre la antigüedad. Por tanto, la unidad como nota característica de la Iglesia de Cristo residía en su real universalidad. Los supuestos abusos prácticos, excesos y corrupciones de Roma serían resueltos con el principio del desarrollo. Con él la doctrina de la Antigüedad no era anticuarianismo ni una suerte de fundamentalismo patrístico sino la raíz de un auténtico desarrollo que sólo se había dado en la Iglesia de Roma.

## CAPÍTULO II

### DOCTRINA EUCARÍSTICA DE LAS ESCUELAS TEOLÓGICAS ANGLICANAS

Abordar el pensamiento eucarístico de los distintos grupos que configuran la historia anterior pero también contemporánea a Newman, supone tener en cuenta la «prehistoria» de aquel cuadro tan pluriforme de autores. La doctrina eucarística de Wiclif y de los posteriores reformadores protestantes, Lutero, Calvino y Zwinglio, tuvo una influencia decisiva en la reforma anglicana, desde su comienzo y a lo largo de su desarrollo particular. Newman profesó en su juventud el calvinismo propio de los evangélicos, y estudió a fondo todas las doctrinas teológicas protestantes, no sólo eucarísticas.

#### 1. DOCTRINA EUCARÍSTICA DE LA REFORMA ANGLICANA

La fe eucarística anglicana y su celebración litúrgica quedaron expresadas en tres textos fundamentales, luego de la ruptura de Enri-

que VIII con Roma, que son esenciales para comprender el ulterior desarrollo hasta Newman. Se trata de los *Artículos* de fe anglicanos, del *Prayer Book*, ritual y ceremonial oficial anglicano, y de las *Homilias* que acompañaban a los *Artículos*.

1. En cuanto a los *Artículos*, las versiones de 1536, 1537, 1538, 1539 y 1543, podían pasar por católicas, pero con la de 1548 y 1553, desembocan en los 39 *Artículos* de 1562, de Isabel I, redactados con deliberada ambigüedad para consolidar una Iglesia Nacional que admitiera el mayor número posible de opiniones. Una última revisión de 1571 les da una interpretación anglicana de la fe y los sacramentos, a medio camino entre Roma y las sectas protestantes. Los *Artículos* referidos a la Eucaristía son el XXV: *De sacramentis*, el XXVIII: *De Caena Domini*, el XXIX: *De manducatione corporis Christi*, el XXX: *De ambas especies*, y el XXXI: *De unica Christi oblatione in cruce perfecta*.

El origen y desarrollo de los *Artículos* tuvo como protagonista a Thomas Cranmer<sup>117</sup>, que en un principio mantuvo un lenguaje católico (entre 1536 y 1548), aunque suficientemente ambiguo, sigue luego a Zwinglio en su interpretación de la manducación del cuerpo. En su *Defence*<sup>118</sup>, dice que el único sentido posible es «creer en nuestros corazones que su carne fue rota y desgarrada por nosotros en la cruz y su sangre derramada por nuestra salvación». Rechaza toda idea de una santificación de los alimentos distinta del hecho de separarlos para la celebración. Le es extraña la idea de Calvino de una manducación espiritual pero real del cuerpo y sangre de Cristo presentes en el cielo. Comer y beber es una metáfora. Una presencia corporal está ligada al espacio, y como la presencia corporal de Cristo está en el cielo, no puede al mismo tiempo estar en la tierra, en otro espacio. La Eucaristía es una especie de sacrificio que no nos reconcilia con Dios, sino para mostrarnos agradecidos con él los ya reconciliados. Hay un sacrificio ofrecido por Cristo a Dios por nosotros, y un segundo que ofrecemos nosotros mismos a Dios por Cristo. No hay presencia alguna del sacrificio del Salvador en la eucaristía. Solo hay sacrificio de alabanza, de reconocimiento, puramente subjetivo. Su concepción es más bien pelagiana.

El gran adversario de Cranmer fue Stephen Gardiner<sup>119</sup>, obispo de Winchester, nombrado más tarde Canciller por María Tudor, que aunque había firmado el Acta de Supremacía, era defensor de la doctrina católica de la Eucaristía, incluyendo la transustanciación, y de todo lo que fuese doctrinal, y escribió una contestación al *Defense* de Cranmer<sup>120</sup>. Para Gardiner la presencia real y la transustanciación re-

flejaban una misma cosa. Sabía que el problema era lo escolástico del término, y a propósito no examinaba a los sospechosos sobre este punto bajo el reinado de María Tudor, sino sobre la presencia real. Nunca se transformó en antipapista<sup>121</sup>. Su criterio fue la universalidad de la fe, vinculada a la conformidad con la Escritura y la Tradición constante de la Iglesia. Estigmatizó toda innovación protestante como subversiva. Para Gardiner una doctrina era católica si era creída por la Iglesia presente en continuidad con la Iglesia primitiva. Para Cranmer era católica si fue creída por la Iglesia primitiva aún a pesar de la Iglesia actual (en referencia a Roma). En un caso había continuidad, en el otro era un retorno distante a la antigüedad. Sin Tradición, Cranmer cambiaba su concepción de la Eucaristía al ritmo de sus cambios de comprensión de la Escritura, ritmo que venía del protestantismo continental. Para Cranmer la antigüedad era también simplicidad, y por eliminaciones sucesivas terminó abandonando la transustanciación y la presencia real, por una supuesta simplificación de la doctrina. La transustanciación era una novedad escolástica, una «complicación» impuesta por los Papas, y así le contesta a su vez a Gardiner<sup>122</sup>. Pero al rechazar la explicación rechazó el dogma, que era precisamente patrístico y primitivo. De hecho, como la transustanciación estaba ligada a la presencia real en los católicos, la mejor manera de destruir la primera era abandonar la segunda. Gardiner, en cambio distinguía entre la transustanciación como teoría del «cómo» y la transustanciación como afirmación de la presencia real. La posición ambigua de Cranmer respecto a la catolicidad primitiva surge netamente de su concepción eucarística. Reinterpreta mal a los Padres, a la luz de una presencia espiritual y corporal, que era una idea de la escolástica decadente. Asimismo, su doctrina del episcopado no era ni católica ni primitiva.

Los teólogos anglicanos, ya en el reinado de Isabel, no estarán conformes con la teología eucarística de Cranmer, tan contraria a toda la tradición. El reinado de Isabel I es el de una especie de «via media»: se mantiene la jerarquía y la liturgia romanizante de su padre, Enrique VIII, y el biblicismo calvinista de su hermano, Eduardo VI. Mejor aún, vaga entre un catolicismo no romano y un luteranismo moderado según la Confesión de Augsburgo. En realidad su visión era de oportunismo político, entre Roma y Ginebra, ya que sus súbditos se inclinaban unos por una y otros por la otra. Isabel consideraba demasiado católicos los *6 Artículos* de Enrique VIII y demasiado protestantes los *42 Artículos* de Eduardo VI. Los *39 Artículos* (1562) reintroducen una doctrina de la presencia real, ni católica ni

protestante, una especie de «virtualismo dinámico». Según Cristóbal Davenport<sup>123</sup>, los Artículos de Isabel admiten la presencia real y lo que condenan es la creencia cafarnaítica. Según Gibson<sup>124</sup>, la Iglesia Anglicana, desde el texto de estos artículos, estaría aceptando con devoción las palabras del Señor y enseñando con claridad la doctrina de la presencia real, pero no tratando de explicarla o compendiarla en una simple fórmula, porque el Señor no las explicó, ni nos reveló «cómo» se hallan presentes su Cuerpo y Sangre, declinando así toda disquisición sobre la «manera», sea transubstanciación, consubstanciación o presencia virtual al modo de Calvino.

En síntesis, los *Artículos* negaban la transustanciación (XXVIII) y la Misa como sacrificio (XXIX). Aunque se afirma la doctrina calvinista de que el medio por el cual se recibe el Cuerpo de Cristo es la fe (XXVIII), el obispo Guest de Rochester, que redactó este artículo, escribe en 1571 al secretario de Estado, Cecil, que «no ha pensado en modo alguno excluir la presencia de Cristo en el Sacramento y que habría que agregar *profitably*: «la fe es el medio por el que se recibe *provechosamente* el Cuerpo de Cristo en la Cena»<sup>125</sup>. En 1563 se suprimió una parte del art. XXVIII de Eduardo VI (1552), que podría haberse referido a la teoría de la aducción, que implica una tracción de orden cuasi mecánico que se ejercitaría sobre el Cuerpo de Cristo y que algunos teólogos de la Edad Media adoptaron para explicar la transustanciación. Pero Santo Tomás había rechazado esta teoría<sup>126</sup>. Los *Artículos* tenían cierta «comprensividad», pero en general eran calvinistas.

2. El *Libro de la Oración Pública* (ritual y ceremonial) *The Book of the Common Prayer and administration of the Sacraments, and other rites and ceremonies of the Church*: alter the use of the Church of England ó Prayer Book, tuvo varias versiones, en 1549, la más católica, en 1552, más calvinista (ambas de Cranmer), en 1559, con modificaciones en dirección católica y restauradora, en 1604, nuevamente protestante, y en 1662, con modificaciones en dirección católica. Hay una edición escocesa de 1637 y la última revisión de 1927-28, con ambigüedades, pero afirmando las creencias tradicionales.

Incluye oraciones varias, el leccionario según el calendario litúrgico, el ritual para la celebración eucarística (*Holy Comunión*), el ritual de los sacramentos, todo el salterio, los 39 artículos de la fe anglicana y el *Catecismo*, a modo de preguntas y respuestas, con la explicación del credo, de los diez mandamientos, de la oración del Padrenuestro y de los Sacramentos. Llama la atención que siga el mismo esquema del Catecismo del Concilio de Trento.

El primer *Prayer Book* (1549) de Cranmer fue encomiable. Estaba inspirado aún por el conservadurismo propio de Enrique VIII y la fe católica de la masa de los fieles de esa época, de modo que esconde esa misma teología en una traducción parafraseada y ligeramente simplificada del canon de la Misa romana. Las fórmulas equívocas envuelven aún las creencias tradicionales, pero están preparando su evaporación. Tiene una fraseología muy poética y humanista de apariencia católica<sup>127</sup>. Todavía enseñaba la presencia real, aunque se esforzó por quitar el carácter sacrificial de la eucaristía, sin conseguirlo del todo. Gardiner lo aceptó y escribió el comentario de 1551. Estaba escrito en lengua inglesa, con gran poesía bíblica. Pero tuvo mala acogida, porque aún muchos obispos y fieles se resistían a las innovaciones, y sobre todo en el sur y en York se pedía la misa en latín. La respuesta de Cranmer a Gardiner, de 1551, renueva y acrecienta lo que había escrito en su *Defense* de 1550. La presencia real de Cristo solo en el cielo fue lo que se llamó la doctrina de la «ausencia real» de Cristo en el sacramento. Queda una presencia espiritual reducida a ausencia: Cristo distante y nosotros espiritualmente vivos por El. Gardiner no estaba de acuerdo y tampoco había aceptado las *Homilies* publicadas por Cranmer en 1547. En la Cámara de los Lores, donde se procede al estudio del *Prayer Book*, todavía discuten los obispos con el protector del reino (Somerset) si en las santas especies hay pan después de la consagración. El Parlamento afirmará que «la sustancia del pan y del vino permanece inmutable»<sup>128</sup>.

El segundo *Prayer Book* (1552), también de Cranmer, fue producto de la presión de reformadores continentales triunfantes en Inglaterra, especialmente Martín Bucer<sup>129</sup> y Pedro Mártir<sup>130</sup>. En cuanto a la eucaristía es el zwinglianismo más extremo: niega toda idea de una presencia real, espiritualizada al extremo; es evocación imaginaria de la muerte de Cristo; no hay ningún otro sacrificio que el del acto de fe en la gracia saludable, que esa muerte nos asegura, y de la consagración de los fieles al servicio de Dios. Es el «sacrificio razonable» del que habla San Pablo, pero despojado de su raíz en el misterio eucarístico. El prefacio eucarístico no es más que una introducción al recitado de la institución; las fórmulas de apariencia sacrificial son todas transferidas a una «oración de oblación» puesta a continuación de la comunión, y donde se mantiene claramente que no significan más que un compromiso de los comulgantes a una vida evangélica. Además son *ad libitum*. Todas las intercesiones y menciones del sacrificio ligadas a la anámnesis están excluidas de la oración eucarística, que no tiene carácter propiciatorio e impetratorio. Queda solo el

relato de la institución, con palabras de enlace que los introducen, con el fin de excluir la noción de presencia sacramental del sacrificio y aún de la presencia real. Es simple conmemoración. Se esfuerza en sustituir la idea de conversión del pan y del vino por la de recepción del Cristo por medio de la fe<sup>131</sup>.

La liturgia anglicana, aún después de las restauraciones del siglo XVII, conservará el segundo esquema eucarístico de Cranmer. En las otras iglesias influenciadas por el anglicanismo, como la episcopaliana de Escocia, y más tarde la de Estados Unidos, la liturgia eucarística procederá del primer esquema.

Después del interregno de María Tudor, y luego de mantener por corto tiempo el de 1549, por influencia puritana, es adoptado nuevamente el *Prayer Book* de 1552, pero con modificaciones en dirección católica, en 1559. Se suprimió, por ejemplo, de las letanías, aquella que decía «de la tiranía y de las abominables atrocidades del obispo de Roma, líbranos Señor»<sup>132</sup>. Pero en realidad se ahondaba la protestantización de Inglaterra. Se ve el proceso en la fórmula para la comunión<sup>133</sup>. Y en el tercer *Prayer Book* de 1559 simplemente se juntan ambas, de modo contradictorio y yuxtapuesto. Así es hasta el día de hoy. Se discute el sentido de la llamada «rúbrica negra» al final de la comunión. Afirmaba que arrodillarse para comulgar no significaba adorar los elementos ni «ninguna presencia corporal de la carne y sangre naturales de Cristo», porque «están en el cielo, no aquí». Es calvinista, pero algunos dicen que no prohíbe la adoración, y que lo que se excluía era una presencia «carnal» o «material».

La *Form of Prayers* de John Knox (1556) era mejor que los textos del *Prayer Book*, pero no figuraba el relato de la institución. Los calvinistas sostenían que como palabra evangélica debía dirigirse a los creyentes mismos, y se situaba antes de la oración eucarística como exhortación a los fieles. La liturgia del Savoy de Baxter (1661) volvía a poner el relato después de la oración eucarística, ligándolo mediante una verdadera epiclesis. Knox y Baxter están más cerca de las antiguas oraciones que ninguna otra plegaria protestante o anglicana. Durante Carlos I se introduce en Escocia un *Prayer Book* (1637) revisado, rechazado por los calvinistas escoceses porque era obra de prelados ingleses. La presencia real estaba mejor afirmada en su propio *Book of Common Order*. La razón mayor del rechazo de esa liturgia bajo Carlos I y el Arzobispo Laud en la Escocia penetrada de calvinismo, no es tanto que los fieles pudieran sentirse papistas en las apariencias, sino más bien esa evacuación zwingliana de la presencia real. Los puritanos ingleses y escoceses calvinistas, querían las expresiones de Calvino sobre presencia

real. Los teólogos carolinos del s XVII, especialmente Laud, dan pasos en el redescubrimiento del sentido del sacrificio eucarístico en los SSPP y antiguas liturgias, pero siguen aferrados a una concepción simbólica de la presencia de Cristo en el sacramento. La puesta a punto del libro fue hecha por el obispo escocés Wedderburn, de teología próxima a Laud: presencia más adherente a los elementos pero menos realista que la de los calvinistas, con una noción más tradicional de sacrificio. Era una representación o conmemoración objetiva, pero con el temor de introducir algo que supusiera una actualidad renovada de la cruz. El texto se prestaba a un sentido plenamente tradicional, aún conservando sin modificar la mayoría de las fórmulas de Cranmer. Reproduce el texto de 1549, con modificaciones. Es importante señalar que este texto de 1637 ha sido la base en el anglicanismo de todos los proyectos de retorno a una oración eucarística más tradicional.

En 1661 una conferencia preparatoria reunió a teólogos anglicanos y presbiterianos, para la revisión del *Prayer Book*, pero no lograron entenderse y las Convocaciones actuaron solas en la revisión. La edición de 1662 resultante de estos trabajos no dio satisfacción a los disidentes, por encontrarla catolizante. Y lo era. Admitía la presencia real, aunque de forma celeste y espiritual.

Según Härdelin es imposible demostrar brevemente «cuál es históricamente la doctrina exacta sobre la presencia eucarística, enseñada, permitida y rechazada por los formularios anglicanos... ni menos una investigación histórica que intente determinar qué sentido puede darles con autoridad la Iglesia inglesa... El *vocabulario* con respecto a la presencia real es básicamente reformado, o más precisamente, calvinista»<sup>134</sup>.

3. La reforma del *Catecismo* fue muy posterior a la del resto de los formularios, y se atribuye al Obispo Overall<sup>135</sup>. Cuando se pregunta por la parte interna del sacramento de la Eucaristía, la respuesta afirma rotundamente la Presencia real

4. Las *Homilias*, de 1547, compuestas principalmente por Cranmer, y las de 1571, compuestas básicamente por Jewell, eran recomendadas oficialmente por el anglicanismo para interpretar los 39 *Artículos*.

## 2. DOCTRINAS EUCARÍSTICAS DE LOS TEÓLOGOS DEL SIGLO XVI Y XVII

Los teólogos anglicanos, ya en el reinado de Isabel, no estaban conformes con la teología eucarística de Cranmer, que era contraria

a toda la tradición. Los puritanos ocuparon en gran número la Cámara de los Comunes, y los Obispos católicos, la otra Cámara, en su calidad de Lores. Luego fueron eliminados y reemplazados por protestantes. En 1559 Isabel nombra obispo de Canterbury a Matthew Parker, ordenado sacerdote antes del cisma, pero ordenado por cuatro nuevos obispos según la forma prescrita por Eduardo VI. Pero esta sucesión desde aquí nunca será reconocida por Roma, debido a las palabras de la forma así como a la intención que llevó a pronunciarlas. Por su parte, los puritanos, con Thomas Cartwright a la cabeza, proponían un retorno a la Iglesia primitiva que, según ellos, no había sido episcopal sino presbiteral<sup>136</sup>. Fue el nacimiento del presbiterianismo. Algunos clérigos, en privado, comenzaron a celebrar la Santa Cena según la forma calvinista. A los obispos mismos por serlo les tachaban de papistas, lo cual produjo una reacción episcopal. Para mostrar la ambigüedad isabelina, de hecho, en los *39 Artículos* de 1562, la definición de Iglesia en el Art XIX es puramente protestante, sin hacer la mínima alusión al episcopado: «La Iglesia visible de Cristo es una congregación de hombres fieles, donde es predicada la palabra pura de Dios y donde son verdaderamente administrados los sacramentos según la ordenanza de Cristo, en todas las cosas que son requeridas como necesarias». La Iglesia de Inglaterra era episcopal, pero los obispos eran superfluos para los puritanos.

Había que luchar contra Roma y contra los puritanos, sobre la naturaleza de la catolicidad. Y la doctrina eucarística queda involucrada en esta disputa. Aparecen entonces, dos corrientes en la teología anglicana: la antirromana y la antipuritana. La primera estaba representada por John Jewell<sup>137</sup>, que fundaba su teología en los primeros seis siglos de la Iglesia (catolicidad fundada en la antigüedad) y la unanimidad de la Reforma (catolicidad fundada en el acuerdo con los protestantes Lutero, Calvino, Zwinglio y Bucer). Pero era semipuritano y llegó a pensar que los obispos no eran más necesarios. Era una iglesia invisible, y en Inglaterra la función real la organizaba. Incluso la Reina no era la cabeza visible de la Iglesia. El obispo era un sacerdote como los demás con funciones especiales. No era hostil a la presencia real, pero sí a la transustanciación. Roma era la cismática, y Haddon, por ejemplo, rechazaba la transustanciación en nombre de la catolicidad<sup>138</sup>. El consenso de los reformadores era como el consenso de los Padres antiguos.

El adversario principal de Jewell fue Harding<sup>139</sup>, quien concluía afirmando que para Jewell los obispos, los sacerdotes y los laicos eran una misma cosa, de modo que todo el mundo era obispo. El episco-



pado no era, entonces, de institución divina sino eclesiástica, y no era más la nota de una Iglesia católica. Había que oponerse a la tendencia puritana creciente antiepiscopal. El primer opositor firme fue Richard Bancroft<sup>140</sup>, que predicó un sermón memorable en 1588 afirmando su fe en la autoridad divina del episcopado y su función esencial en la Iglesia. Lo acusaron de ir contra la Supremacía real. También se opuso Thomas Bilson<sup>141</sup>. Para mantener la estructura católica de la Iglesia había que defender los orígenes apostólicos del episcopado. Además, si el episcopado no era de origen divino, el presbiterado tampoco.

El otro gran teólogo isabelino opuesto a Jewell, fue Hooker<sup>142</sup>, ya citado antes, que representa la corriente antipuritana y no antirromana. Decía por un lado que era de absoluta necesidad la institución divina del episcopado<sup>143</sup>, que era inútil que los puritanos pretendieran sacar de la Biblia todos los detalles del gobierno de la Iglesia<sup>144</sup>, y que había que recurrir a la naturaleza de las cosas según la razón, a la Escritura y a la experiencia de la Iglesia. Por otro lado, afirmaba que «estamos y permaneceremos en buena amistad con la Iglesia romana, puesto que gracias a las partes fundamentales a las cuales permaneció y permanece unida, reconocemos con júbilo que ella pertenece a la familia de Cristo». Nunca afirmó el antirromanismo como norma de catolicidad. Por primera vez el anglicanismo se presenta de modo sistemático como una *via media* entre el puritanismo y el romanismo, quienes por defecto y por exceso no eran el auténtico catolicismo. Respecto de la Eucaristía, Hooker sostenía que si bien es verdad que «la Presencia real del cuerpo y sangre benditos de Cristo no debe buscarse en los sacramentos, sino en el que recibe dignamente los sacramentos», también es cierto que «este pan contiene más que la sustancia que puedan ver nuestros ojos, y esta sangre santificada con la solemne bendición sirve para la vida y bienestar sin fin concedidos tanto al cuerpo como al alma». Se trata de una doctrina «recepcionista» de tipo calvinista, pero atenuada por un realismo cuasi-romano en el «contiene más que...» Hooker y los teólogos carolinos no habían tenido la concepción de la presencia real como objetiva y material en el mismo sacramento.

Andrewes<sup>145</sup>, otro teólogo insigne de la época, aunque su vida se extiende hasta el reinado de Carlos I y es considerado «carolino», representa el pensamiento moderado sobre la Eucaristía: «Creemos tanto como vosotros que la presencia es real. En cuanto a la manera de manifestarse esta presencia, nada definimos con precipitación, y debo añadir que no sentimos ansiedad en la búsqueda». Su concep-

ción eucarística estaba en consonancia con la de la Iglesia medieval y patrística. En su respuesta al Cardenal du Perron dice que «la Eucaristía de hoy es para nosotros, considerada según la fe, como un sacramento y como un sacrificio»<sup>146</sup>. Los anglicanos continuaron negando la transustanciación, pero los más católicos entre ellos enseñaron una doctrina equivalente. Andrewes admitía que «todos los testimonios patrísticos hablan de mutación, de inmutación, de transmutación... En lo que nos concierne, no negamos esa proposición *trans*, y concedemos que los elementos son transmutados»<sup>147</sup>. El obispo Bull<sup>148</sup> reconocía que «no somos ignorantes de que los Padres antiguos enseñaba generalmente que el pan y el vino, en la Eucaristía, devienen y son hechos por su consagración el Cuerpo y la Sangre de Cristo»<sup>149</sup>. Sobre esta base los apologistas anglicanos respondían a la objeción católica romana de que los reformadores ingleses habían alterado la doctrina eucarística. El lenguaje de compromiso admitido desde el origen dio como resultado diversas interpretaciones, donde lo único preciso era contra la transustanciación. Entre los High Church del siglo XVII había zwinglianos como Hales<sup>150</sup> y carolinos ortodoxos como Thorndike<sup>151</sup>.

### 3. DOCTRINAS EUCARÍSTICAS DE LOS TEÓLOGOS DEL SIGLO XVIII

Los ortodoxos fueron siempre conservadores en materia litúrgica. En cambio los nonjurors querían la liturgia clementina antigua, y no aceptaban el *Prayer Book* existente por defectos doctrinales. De hecho, había habido varios intentos puritanos o latitudinarios de cambiar el *Prayer Book* en dirección protestante: en 1580, en 1689 y en 1772. La aceptación era por motivos diversos: Marsh y Tomline por motivos legales canónicos y civiles, como bagaje del establishment, en tanto Horsley, Daubeney y Van Mildert, por la apostolicidad del *Prayer Book* y su conformidad con la antigüedad católica. Durante el siglo XVIII hubo una continua comprensión católica del *Prayer Book*, difundida por los comentarios de teólogos de tradición carolina como L'Estrange<sup>152</sup>, Comber<sup>153</sup>, Sparrow<sup>154</sup>, Nelson<sup>155</sup>.

Los *non jurors*, herederos de los teólogos carolinos, llevan más lejos la tendencia de recuperar la antigua tradición. Producen una serie de liturgias enmendadas inspiradas en las formas de la eucaristía siria occidental, en la liturgia del libro VIII de las *Constituciones Apostólicas* y en la de Santiago. Así, Thomas Brett, en 1718, volvía al texto de Cranmer de 1549 en cuanto a la anámnesis, a la epiclesis consa-

gratoria y a las intercesiones (comprendida la conmemoración de los difuntos), poniendo las dos últimas después de la anamnesis, y antes de ésta el texto de Santiago. Thomas Deacon, en 1734, sigue en el canon palabra por palabra la liturgia del libro VIII de las Constituciones. Thomas Ratteray, en 1744, recurre a la forma más antigua de Jerusalén, comparando la de Santiago con la de las Constituciones. De aquí se llega a la refundición de una liturgia episcopaliana escocesa de 1764, punto de partida de la mayoría de las revisiones modernas de la eucaristía anglicana hasta la revisión del *Prayer Book* de 1927 y 1928, rechazado por el Parlamento. Sigue a los *non jurors* en que la oblación que hacía de la cruz un sacrificio había tenido lugar en la cena. Son los esfuerzos por romper el yugo de Cranmer y componer una oración eucarística tomada de las mejores fuentes<sup>156</sup>. Antes de la aparición del Tractarianismo había casi consenso entre los evangélicos y los ortodoxos. Después hubo divergencia.

Los tractarianos afirmaban que la High Church había abandonado en el siglo XVIII las doctrinas de la Presencia real y el sacrificio eucarístico, que se había popularizado la visión de Zwinglio, a través de Hoadley: la Cena del Señor como mera ceremonia conmemorativa sin ninguna promesa de gracia<sup>157</sup>. Pero las opiniones de Hoadley no prevalecieron generalmente entre los clérigos. La separación de los non-jurors impulsó una visión reducida del sacramento. La enseñanza ortodoxa continuó. En 1798 John Milner (católico) polemizó con John Sturges (latitudinario) diciendo que la enseñanza eucarística de Hoadley nunca había sido representativa del anglicanismo y que estaba casi muerta. En 1857 H.C. Grove corroboró esta postura: en el siglo XVII la doctrina eucarística emanaba de los teólogos calvinistas tanto como de los discípulos clásicos de Laud. La aparición de las nociones de Zwinglio se debió a la influencia de teólogos arminianos más que calvinistas. Había una posición «central», contra Hoadley y contra los recepcionistas, representada por Warburton, pero negaba el carácter sacrificial de todos modos. Después de la convulsión de 1688 los adherentes a la doctrina sacrificial estaban casi exclusivamente entre los Nonjurors y en la Iglesia Episcopal de Escocia.

#### 4. ESCUELAS POSTERIORES A LA RESTAURACIÓN

La doctrina calvinista sufrió dos modificaciones, una llamada «recepcionismo» que tuvo como principal representante en el siglo XVIII a Waterland, y otra llamada «virtualismo» cuyo representante en la

misma época fue Johnson. El recepcionismo responde a la cuestión de saber *dónde* debe buscarse la presencia; el virtualismo *lo* que se da en la Eucaristía.

El *recepcionismo* coincidía con el virtualismo en cuanto a la presencia real «celestial». Phillpotts y Lloyd sostenían que la presencia real no aparecía en ningún formulario de la Iglesia. Cristo no está presente *en* los elementos sino *en* la celebración. La presencia está en el que recibe dignamente el sacramento, no en los elementos. No hay ni *manducatio oralis* ni *manducatio indignorum*. Los elementos son símbolos y garantías para la fe, que se asegura de la comunicación interior y espiritual de la gracia. El pan y el vino eran puestos aparte para un nuevo propósito pero no cambiaban su naturaleza o sustancia. El recepcionista mira más a las condiciones para una recepción fructuosa. Adjudicaban menos eficacia a los símbolos eucarísticos que los virtualistas, pero al enseñar que el efecto final era una participación real en el cuerpo y sangre de Cristo, aunque no por los elementos sino por la fe, era en ese sentido una doctrina más elevada que el virtualismo<sup>158</sup>.

El *virtualismo* enseñaba la presencia real pero no localizada en las especies del pan y el vino. Presencia real «celestial» (calvinista). Sostenía que el pan y el vino, una vez consagrados, no se cambiaban físicamente en el cuerpo y sangre de Cristo, sino en *virtud*, poder y eficacia. Estos dones son dados a través de la «instrumentalidad» de los elementos del pan y del vino, que son considerados verdaderos «medios» para comunicar esos dones. Presuponía un sacrificio «apropiado» y propiciatorio basado sobre la ofrenda de las especies a Dios. El virtualista miraba a la gracia o virtud recibida. Es una doctrina más elevada que el recepcionismo por su instrumentalidad<sup>159</sup>.

Una *mezcla* de recepcionismo y virtualismo la encontramos en Knox, quien enseñaba que el don es el cuerpo y sangre de Cristo en poder y eficacia (virtualismo) pero los elementos son sólo signos de ese don y no medios o instrumentos (recepcionismo). Knox fue predecesor de los tractarianos.

Para el *memorialismo* el pan y el vino no son nada más que memoriales del cuerpo y sangre de Cristo. Deben comerse en memoria o recuerdo de El hasta que vuelva. Ningún don sobrenatural se concede a través del sacramento como tal. Es doctrina zwingliana<sup>160</sup>.

La escuela de los *Viejos High Church* rechazaba la presencia «corporal» pero creía en la presencia «mística» de Cristo en la santa comunión. Habrían afirmado la presencia real objetiva del cuerpo y sangre de Cristo en los elementos, aunque rechazando, por supuesto, la transustanciación<sup>161</sup>.

## 5. DOCTRINA EUCARÍSTICA TRACTARIANA

Además de Newman, los demás teólogos tractarianos produjeron un elenco de obras importantes, que muestran en qué medida estuvo presente el tema eucarístico durante varias décadas en el ámbito de la reflexión teológica, con la carga polémica que se suscitó desde la aparición del Movimiento. La sola mención cronológica de estas obras da cuenta de un desarrollo importante del que Newman participó, y que siguió después de su conversión<sup>162</sup>. La doctrina eucarística de los tractarianos era, en términos generales, la de la tradición High Church, la de Pusey, y la de Palmer en sus *Origines Liturgicae*<sup>163</sup>, donde se afirma que rechazaba la transustanciación pero creía en «la misteriosa presencia del Redentor» cuyo «cuerpo y sangre» declara que «son verdaderamente y ciertamente tomados y recibidos por el fiel». La Iglesia de Inglaterra rechazaba «la presencia corporal» pero creía que Cristo estaba «místicamente presente en la santa comunión». Los elementos consagrados se llamaban «símbolos sagrados» pero eran no obstante «la comunión del cuerpo y sangre de Cristo», no eran meros signos sino instrumentos en cierto sentido, pues es en la participación del pan y del vino donde el fiel puede ser partícipe del cuerpo y sangre de Cristo. El lenguaje de Palmer era suficientemente indeterminado para permitir una interpretación recepcionista, al mismo tiempo que no estaba necesariamente excluida una estricta doctrina de la Presencia real<sup>164</sup>.

Los tractarianos, al principio, sólo exaltaron la importancia del sacramento sin entrar en polémicas doctrinales. Tenían antipatía por la doctrina de la transubstanciación como una forma de racionalismo, tal como lo señalaba Keble. El *Tract 27*, una reedición de *History of Popish Transubstantiation* de Cosin, hecha por Newman, era considerado protestante por Froude, que también trató el tema en su *Essay on Rationalism*, de 1834, publicado en *Remains*. Froude representó en los comienzos del tractarianismo, la más alta convicción acerca de la Presencia real objetiva y el sentido sacrificial de la Eucaristía, abogando por el uso de la palabra «altar» en vez de «mesa», de «sacerdote» en vez de «ministro». Su influencia fue decisiva en la vida de Newman así como en su teología eucarística en particular, y será motivo de estudio detenido en la Segunda Parte.

Pusey no reconocía suficientemente la diferencia entre doctrina eucarística calvinista y zwingliana, a diferencia de Newman, que mantenía un respeto intelectual por la integridad del sistema calvinista, y estaba convencido de que eran no los teólogos calvinistas

sino los arminianos holandeses como Grotius quienes habían fomentado una visión sacramental más racionalista y de Iglesia baja entre los eclesiásticos de Inglaterra. En el *Tract* 81 de 1837 Pusey hace una *Catenae patrum* de teólogos, en apoyo del sacrificio eucarístico, donde aparecen virtualistas y recepcionistas por igual. Aquí no divergía del consenso tractariano. Pero en 1840, Pusey, Wilberforce y Bennett, consideraban patristicamente infundadas las doctrinas virtualistas y recepcionistas. En su célebre *Sermón sobre la eucaristía*, de 1843, Pusey tuvo oposición de Hackneys y de las Houses de Oxford, y lo condenaron acusándole de citar los teólogos selectivamente y fuera de contexto, de malinterpretar a Andrewes y de citar un libro que Overall que no había escrito. Le aplicaron la regla de Lerins para mostrar que su *catenae* no seguía el espíritu de los Padres. Churton, Hook y Phillpotts lo defendieron, a tono con teólogos del siglo XVII como Overall, Andrewes, Hammond y Taylor. Nadie lo acusó de propagar la transubstanciación, ni errores importantes. El sermón era muy vago y no pretendía ser doctrina precisa, repudiaba cualquier romanismo, y enseñaba una visión conmemorativa de la eucaristía. Los oponentes eran un cuerpo mixto: evangélicos y High Church de varias escuelas, más o menos moderados, que no sabían qué afirmaciones hacer sobre la Eucaristía, pero sí las que no les gustaban. Luego publicó un Prefacio junto con el Sermón, que Newman revisó. Pusey será hasta el fin de sus días una figura batalladora. Después del Sermón de 1843 escribió cuatro obras más sobre la Eucaristía, en 1853, 1855, 1857 y 1867. Mantuvo un diálogo epistolar con Newman, que estudiaremos en la Segunda Parte.

Robert Wilberforce, el teólogo más importante del tractarianismo, en su obra *The Doctrine of the Holy Eucharist* de 1853, afirmará que la importancia de la consagración no había sido tratada por muchos escritores High Church, criticando la doctrina virtualista del libro de Johnson, por sostener que la *res sacramenti* no representa el verdadero Cuerpo de Cristo nacido de la Virgen sino más bien un tipo de impanación del Espíritu, lo cual era subvertir todo la economía del Evangelio y romper la relación de la Santa Eucaristía con la Encarnación de Cristo. Afirmaba que como resultado directo de la consagración, Cristo estaba objetivamente presente en relación a los elementos. Interesa exponer aquí la teología eucarística de Wilberforce, la más cercana al catolicismo desde el ámbito tractariano. De hecho, se convirtió en 1854. El acento lo puso en la relación cristología-teología sacramental. En 1848 aparece su obra *La doctrina de la encarnación de nuestro Señor Jesucristo en su relación a la humanidad y*

a la Iglesia<sup>165</sup>, donde propone una eclesiología que es estructuralmente cristológica. La doctrina de la encarnación no es que el Hijo de Dios se haya hecho *un* hombre sino *el* hombre, representativo de la humanidad, el segundo Adán. Por ello es *el* Mediador, cuya continua mediación tiene relación íntima con la naturaleza y el oficio de la Iglesia, vista como el sistema sacramental por antonomasia, externa-interna, humano-divina, por donde los sacramentos son en el sentido más propio la *extensión de la encarnación*, por los cuales Cristo, Dios y hombre, se comunica a los hombres. No hay otro modo de unirse con Cristo que a través de la Iglesia, su Cuerpo místico<sup>166</sup>. Pero esto ocurre sobre todo en la Eucaristía, lo cual implica que la Presencia de Su Cuerpo y Sangre es real y no figurativa. En su siguiente obra, *La doctrina de la santa Eucaristía*<sup>167</sup>, de 1853, introduce y usa sistemáticamente la terminología tradicional de las escuelas, dando un significado preciso a los términos «natural», «sobrenatural», «real», «espiritual», y «sacramental». Este esfuerzo era significativo, dada la confusión y ambigüedad con que eran usados por los demás autores. Distingue tres partes en la Eucaristía: el *sacramentum*, el signo externo, la *res sacramenti*, la cosa significada o parte interna, y la *virtus sacramenti*, la bendición o efecto en el comulgante<sup>168</sup>.

Ni los seguidores de Laud ni los non-jurors habían mantenido la doctrina de la presencia real objetiva y la adoración eucarística como Wilberforce y Pusey. Para Newman la doctrina de los non-jurors significaba la «ausencia real», y Keble decía que Hooker no había interpretado la presencia real como él. Hacia 1850 los High Church consideraban las doctrinas eucarísticas de Wilberforce, Pusey y Keble incompatibles con los formularios de la Iglesia. Decían que habían empleado los SSPP figurativamente en el lenguaje sobre la materia, que sólo podía ser reproducida con calificaciones a la luz de las corrupciones romanas de la enseñanza patristica. De hecho estos tres grandes tractarianos y amigos de Newman, fueron los exponentes más acabados del pensamiento que nació y se desarrolló desde 1833 en Oxford. Ninguno siguió a Newman en su conversión, y representaron el espíritu tractariano posterior a la misma, hasta su extinción.

Los evangélicos, en la polémica eucarística, apelaban a los *Artículos* como la única doctrina anglicana y última corte de apelación. Los ortodoxos se alarmaron porque parecía parte de un intento más vasto para ir contra la regeneración bautismal. Los ortodoxos necesitaban de los tractarianos para rebatir la negación de esta doctrina anglicana por parte de los evangélicos, y concedían cierta apertura en la

dirección católica. El resultado fue el acercamiento de miembros High Church y tractarianos después de quince años de divergencias.

En cuanto al renacimiento litúrgico no parece haber sido sólo producto de los tractarianos, sino que comienza hacia la primera década del siglo XIX con los sermones y conferencias de Van Mildert, las ediciones del ritual de John Reeves, Charles Lloyd y William Palmer, que enfatizaban la continuidad de la Iglesia de Inglaterra con la liturgia católica y primitiva, diciendo que el *Book of Common Prayer* tenía partes íntegras tomadas del Misa Romano y que era muy escriturístico<sup>169</sup>. Había acuerdo entre tractarianos y Zs en no tolerar cambios, que parecían iban a ir en la línea protestante o latitudinaria. Lo mismo ocurría en cuanto a recuperar el Breviario Romano, y las críticas al *Prayer Book* alterado. Froude e Isaac Williams escribieron sendos *Tracts* sobre el particular<sup>170</sup>. El avance de una genuina espiritualidad romana surgió de aquí, y tuvo cultores en Ward, Faber, y Dalgairns, sobre el Breviario y libros de devoción romanos. Pusey adaptó libros devocionales romanos para impedir lo anterior, y decía que el *Prayer Book* era una adaptación del Breviario y del Misal romano. Los viejos High Church lo acusaron.

Un aspecto importantísimo fue la práctica en aumento de la comunión frecuente, fundamentada en la antigüedad y en los antepasados anteriores al *tunnel period*. El proceso se inició con el Movimiento de Oxford y hacia mitad del siglo estaba consolidada la práctica de la celebración diaria en muchas iglesias (especialmente después de la epidemia del cólera en 1849) y la comunión semanal dominical. Antecedía a la eucaristía la celebración de los maitines. En Navidad había comunión de medianoche.

La Eucaristía comenzó a ser la celebración principal, y hubo también un cambio sustancial en la música, que se debió también a los tractarianos, junto a algunos miembros de la High Church. La salmodia tomó el lugar de los salmos con ritmo métrico, y las celebraciones eucarísticas eran cantadas coralmente. Oakeley<sup>171</sup> fue el iniciador de un renacimiento del canto gregoriano. Mientras el canto anglicano estaba condicionado por las ideas de actuación e impresión, el gregoriano era «un mero vehículo de palabras sagradas», cuya «intrínseca majestad y sacralidad» excluían la idea de «exhibición»<sup>172</sup>, y Richards introdujo una Misa musical completa. Bennett<sup>173</sup> demostró que la intención del *Prayer Book* había sido que se cantara toda la celebración. Oakeley y Bennett vieron en la liturgia, como Newman, precisamente por el valor que ella misma tiene, la única vía de oposición al racionalismo vigente, a la autocontemplación, a la sustitución



de la oración por la prédica, tendencias todas que venían de la protestantización del anglicanismo. Era necesaria una reforma que comenzara por renovar la reverencia y el sentido de fe en la presencia real de Cristo en la Eucaristía, de modo especial. La centralidad de la Eucaristía en la vida de la Iglesia no fue sostenida sólo en la teología escrita y predicada, sino en la práctica litúrgica, en la importancia del «altar», del arreglo y construcción de iglesias, en el número de celebraciones y en el canto solemne de las mismas<sup>174</sup>. Por otra parte, las ceremonias litúrgicas adquirieron importancia para los tractarianos, no solamente por su conexión con la doctrina y su significado teológico, sino porque representaba el talante antirracionalista en la concepción del culto.

## SEGUNDA PARTE SÍNTESIS SISTEMÁTICA DE LA TEOLOGÍA EUCARÍSTICA DE NEWMAN

### CAPÍTULO I REFLEXIONES SOBRE LOS TEXTOS ANALIZADOS

#### 1. SÍNTESIS DE CADA PERÍODO

1801-1823

Identidad evangélica y devoción eucarística.

Eucaristía como medio de santidad.

La primera conversión de Newman fue pre-eucarística. Entre 1817 y 1822 el credo que profesó fue evangélico-calvinista moderado, según la influencia de Mayers, y sobre todo de Scott<sup>175</sup>. La cuestión de la perseverancia final de los regenerados, la abandonó hacia 1821, por la lectura de los ensayos de Scott. La cuestión de la regeneración bautismal ocupó su mente en este período, abandonando progresivamente la visión calvinista desde 1822<sup>176</sup>. Mientras tanto, afirma *la santidad como el gran fin*<sup>177</sup>, pero la regeneración no es la santidad sino que lleva a ella, y no viene por el bautismo sino por la conversión posterior, que es gradual. Es aquí donde la comunión eucarística se presenta como un *medio de santificación*<sup>178</sup>. Por ello la frecuencia es necesaria<sup>179</sup>. Al mismo tiempo requiere preparación, la purificación de nuestros pecados, por el examen de conciencia y el arrepentimiento<sup>180</sup>. Sobre estos fundamentos, aceptados desde su fe

inicial juvenil y los planteos teológicos referidos a la eficacia de los sacramentos para la justificación, se edificó su devoción personal hacia la Eucaristía, y la frecuencia de su recepción, nada común en los jóvenes de su entorno<sup>181</sup>.

1824-1832

Hacia la Presencia Real

Hasta 1824 Newman fue estrictamente evangelista en sus ideas y usó el lenguaje pietista<sup>182</sup>. Sin abandonar la referencia permanente a la santidad, el gran cambio desde 1824, que coincide con el inicio de su ministerio pastoral, es cristológico-eclesiológico. El principio sacramental, que es ley de mediación, encuentra en la Encarnación el misterio fundante, donde Cristo es el mediador universal, y la Iglesia la continuación de esa mediación en el tiempo. Esto era, en definitiva, establecer la existencia y necesidad de una *Iglesia visible*<sup>183</sup>, como Reino de mediación<sup>184</sup>, y mediación de gracia, es decir, una contestación a la visión puramente espiritualista del evangelismo. Alude a la *comunión* de la Cena del Señor, como participación común en los beneficios de la redención, en clara relación a la Iglesia como *cuerpo*, como *comunión*, por donde reafirma la necesidad de esa Iglesia visible y la visible unidad de los cristianos, realizada y manifestada en el sacramento<sup>185</sup>. La Eucaristía queda definida como *medio de gracia*, según la concepción sacramental de mediación. Aún así, esta expresión, tomada de la terminología del ritual anglicano, se entiende como medio *poderoso y eficaz* según la concepción virtualista, remanente calvinista en cuanto a la eucaristía. Aunque afirma que la *gracia* no es sólo prometida sino *comunicada*, esto no está vinculado claramente a la recepción de los elementos. Esta concepción aún calvinista queda de manifiesto también por las expresiones *garantía de perdón y fiesta sobre el sacrificio*<sup>186</sup>. En cuanto a la primera supone una interpretación manifestativa del acto externo de comulgar, más bien recepcionista, y la segunda afirma la cuádruple fiesta, de fortaleza, interior, espiritual, y de caridad<sup>187</sup>, *conmemorativa del sacrificio de Cristo*, pero Newman no explica qué entiende por conmemoración. La esencia de la Eucaristía no está en su carácter de memorial del sacrificio de Cristo. Alude al sacrificio desde el oficio sacerdotal, y habla de *representación* sólo en relación al sacerdote, no a la Eucaristía como sacrificio, postura romana que él negaba, fiel a los *Artículos*. La Eucaristía es puro *sacrificio de acción de gracias*<sup>188</sup>.

Destaca la serie de sermones sobre *liturgia*<sup>189</sup>. Consecuencia del principio sacramental y de la necesidad de una Iglesia sacramental y visible, la liturgia es considerada, entre otras cosas, como formadora del carácter cristiano en orden a la esperanza, porque nos hace ver las últimas realidades en Cristo<sup>190</sup>. La Eucaristía tiene dimensión escatológica al ser *sacramento de la esperanza* en la vida eterna. La frecuencia de la comunión continúa siendo la conclusión de todos sus sermones<sup>191</sup>. Gracias a la lectura de los Padres, especialmente San Ignacio, considera la Eucaristía como *alimento de inmortalidad*, estableciendo el vínculo entre ella y la Resurrección. Se trata del Pan de vida. Si el efecto es tan real, tendrá que serlo la causa. Habla de una *especial presencia de Cristo en el sacramento de la Cena*, expresión que nos deja a las puertas de una Presencia real aún no plenamente reconocida<sup>192</sup>. Se pregunta *en qué sentido real el pan consagrado es Su cuerpo*<sup>193</sup>.

1833-1837

Afirmación de la Presencia real

Este período nace con el Movimiento de Oxford<sup>194</sup>, concebido como una renovación eclesial, cuyo primer acto fundacional fue la Asociación Amigos de la Iglesia, con dos objetivos claros: la preservación de *la liturgia eucarística* establecida en el *Prayer Book* y la revalorización de *la Sucesión apostólica*<sup>195</sup>. *Tracts*<sup>196</sup> y sermones son los medios para señalar estos objetivos. Se dice que hay un *único camino de salvación por la participación en el cuerpo y sangre de nuestro Señor sacrificado*, esto es, una visión soteriológica de la Eucaristía. La regla de la fe, la tradición apostólica, queda garantizada por la sucesión de los obispos. Desde su institución por el Señor, se considera la Eucaristía como originalmente apostólica, y está garantizada precisamente por la Sucesión apostólica. El sistema episcopal y su relación con la validez de la Eucaristía la encuentra Newman en San Ignacio, nuevamente tomado como referencia principal<sup>197</sup>. La Eucaristía es sacramento de *unidad*, la única Eucaristía celebrada por el único sacerdocio. La liturgia, especialmente eucarística, es considerada como el *lugar donde están contenidas las verdades de la fe*, es decir, que el principio dogmático estaba custodiado por el sacramental y éste era, a su vez, vehículo de aquél. Se hacen estudios históricos de la antigüedad cristiana, con el fin de asegurar la fidelidad a la Tradición de la celebración litúrgica, según el principio de antigüedad. Es claro

que Newman, y el Movimiento de Oxford, pretenden una reforma de la Iglesia a partir de una renovación litúrgica. Newman habla de una «doctrina de 1833», fundamental para el Movimiento, y se refiere a una *Iglesia visible con sacramentos y ritos que eran canales de la Gracia invisible*<sup>198</sup>. Dos *Tracts* de Newman de 1833, tratan el tema específicamente<sup>199</sup>.

La Eucaristía se va convirtiendo cada vez más en objeto de reflexión teológica, y comienza una polémica protagonizada por las distintas concepciones presentes en el anglicanismo<sup>200</sup>. Newman avanza alejándose del calvinismo. Encuentra en Hooker la afirmación de una *presencia real sin transustanciación*<sup>201</sup>, pero con un lenguaje realista aproximado al de San Ireneo<sup>202</sup>. Desde la Encarnación y Resurrección de Cristo, se comprende la Eucaristía como *presencia* del Señor y semilla de *inmortalidad*. Newman contesta al espiritualismo evangélico, suerte de neo-gnosticismo, desde el realismo sacramental patristico. Busca también fundamentos anglicanos, como el de Hooker, y se publican *Tracts* con textos de Beveridge sobre la comunión frecuente<sup>203</sup>, y de Cosin sobre la transustanciación<sup>204</sup>. La expresión *presencia espiritual y sacramental* no quiere oponerse a *real*. Newman se apoya en el *Catecismo*, donde *la comunión sacramental significa recibir «verdadera y realmente el cuerpo y la sangre de Cristo»*. Pero sus expresiones todavía son ambiguas, y pueden entenderse en clave virtualista o recepcionista. Comienza a celebrar diariamente<sup>205</sup>.

Froude, para quien la presencia real en los elementos era independiente de la fe de los fieles, es quien influye decisivamente en el pensamiento teológico de Newman<sup>206</sup>. La tesis era: *consagración sí, transustanciación no*<sup>207</sup>. La primera era un *milagro real*<sup>208</sup>, la segunda era un abuso de la razón. La transustanciación seguirá rotundamente negada. Froude hablaba de la *conversión* del pan y vino en el cuerpo y sangre de Cristo<sup>209</sup>, usaba la expresión *Santa Eucaristía* en vez de *Cena del Señor*, *sacerdotes* en vez de *ministros*, y *altar* en vez de *mesa*<sup>210</sup>, terminología que pasará a Newman, aunque no inmediatamente. Pero dirá que el pan consagrado *es* la carne de Cristo<sup>211</sup>, y afirmará la presencia real de Cristo en la comunión sin oponerla, como Calvino, a la presencia en el cielo. La polaridad es, mejor entendida, entre el Cristo *visible* en el cielo y el Cristo *invisible* en el altar<sup>212</sup>. Newman mismo afirma que debe a Froude su fe en la Presencia real<sup>213</sup>. Su lenguaje cambia. De esta época son sus sermones más famosos y elocuentes en afirmar esa Presencia<sup>214</sup>. Cristo está en la tierra, presente en Su Iglesia, que es Su Cuerpo, y se acerca a través de los ministros consagrados. Los sacramentos son los signos de Su pre-

sencia, especialmente la Eucaristía. Pero sigue oculto a los ojos del mundo. Es el *Christus absconditus*, antes y después de la Ascensión<sup>215</sup>. *El ministerio y los sacramentos se nos dan como claves y hechizos por los que nos introducimos en la presencia de la gran compañía de los Santos*<sup>216</sup>. Insiste en la participación frecuente y comienza la comunión semanal. No participar es una gran pérdida porque la Comunión lleva de modo misterioso a la Presencia de Cristo en el cielo<sup>217</sup>.

En los dos ensayos sistemáticos del período<sup>218</sup> interpreta las palabras de Cristo *esto es mi cuerpo* en sentido real. La Eucaristía es definida como el *instrumento de justificación más elevado*, ya que comunica la *divina presencia*. *Somos justificados por la gracia a través de los sacramentos*. Sigue con la concepción de un sacrificio *traído desde la única cruz y renovado en la forma de una fiesta*. El aspecto sacrificial todavía conserva la interpretación de ofrenda de nuestro sacrificio de acción de gracias, pero habla, por influencia de Froude y después del *Tract* de Pusey<sup>219</sup>, de *un real y propio sacrificio del pan y del vino*, que *fluye* de la cruz a modo de *representación*<sup>220</sup>. A pesar de ello, la insistencia se pone en la Eucaristía como sacramento.

Tiene lugar en 1836 el paso de una *teología de la manifestación* a una *teología del misterio*. El centro deja de ser la teología de la Expiación para ser la teología de la Encarnación. Es una ruptura definitiva con las teologías protestantes que impregnaban el anglicanismo<sup>221</sup>. Las consecuencias en el ámbito de la Eucaristía son obvias e inmediatas: aparece la expresión *presencia como misterio*. En las cartas al Abate Jager<sup>222</sup> y en *Pensamientos domésticos desde el extranjero*<sup>223</sup>, aborda la cuestión central que iba a ocupar su mente hasta darle solución en el *Ensayo sobre el desarrollo*: el conflicto entre la concepción estática y dinámica del catolicismo<sup>224</sup>.

1838

Estudio sistemático de la doctrina eucarística

Los tres sermones eucarísticos de Pascua<sup>225</sup> profundizan la relación patristica Eucaristía-Resurrección, afirmando así una presencia tan real que al ser participada hace apto al hombre para la pascua de resurrección. *Desapareció de la vista para que pudiera estar presente en un sacramento*. La Eucaristía es *el más grande y elevado de todos los misterios sacramentales*, porque *Cristo está espiritualmente presente en él, en la plenitud de Su muerte y de Su resurrección*. Presencia espiritual significa que no es captable por los sentidos, que no está *localmente*,

ni *carnalmente*, que está allí *realmente*, invisiblemente, captado por la fe. Hace una *interpretación literal de las palabras de la institución*, esto es, expresan una Presencia real. Se trata del cuerpo y sangre de Cristo, *realmente dado, tomado y comido*. No hay lugar para una interpretación metafórica o figurada. Descarta otros lenguajes, propios del protestantismo, que no se refieren a la cosa en sí sino a la misericordia divina, al favor de Dios, al estado de gracia, a la promesa de vida eterna, es decir, a los frutos o efectos. Llama a la Eucaristía *tipo eficiente de la economía de la gracia*. Es un *misterio* cómo se da esta Presencia real. Aún así, hay un cambio considerable en su lenguaje al considerar la *transustanciación* como un *incremento* romano que muestra la maravilla de este misterio, que *manifiesta qué grande es realmente este don*, y que sería fruto no de curiosidad carnal sino de una *curiosidad santa y devota que sienten en su medida todos los que aman a Dios*.

La controversia eucarística llega a un *climax*, con la *Carta a Faussett*<sup>226</sup>, para defender a Froude, pero al aceptar el contenido de sus escritos, trasciende el mero objetivo de mostrar que no eran papistas. El texto recoge toda la doctrina eucarística de Newman hasta el momento, y se proyecta hacia adelante.

a) Se reconoce la legitimidad del *término* «altar», y la necesidad de *recomponer el Canon original* de la liturgia eucarística tal como estaba antes de la Reforma.

b) El núcleo de la exposición es sobre la *Presencia real*. Sostiene la *existencia* de esta presencia desde los formularios de la iglesia anglicana, y Hooker le brinda la argumentación según la secuencia *Encarnación-Eucaristía-Resurrección*, pasando del fundamento cristológico de la unión hipostática, a la doctrina eclesiológica paulina del cuerpo, para llegar a la doctrina joánica de la resurrección y glorificación de la carne. El *cómo* de esta presencia en los elementos lo resuelve según la distinción *real-no local*. Busca una suerte de «via media», ni explicaciones romanas (transustanciación) ni explicaciones protestantes (impanación luterana o teorías calvinistas). No quiere, en realidad, explicar nada, según el principio antirracionalista. Newman mismo dice, en las notas agregadas en 1877, que llamaba *escéptico y racionalista al punto de vista romano porque, igual que los hombres de hoy, no sabía realmente cuál era, ni tampoco que no lo sabía*. En efecto, los anglicanos, siguiendo la crítica protestante, adjudicaban a los romanos la afirmación de una presencia local, en el sentido de ocupar «lugar», con la correspondiente polémica acerca de la doble locación o multilocación. La presencia real-no local pide un modo de capta-

ción no sensorial, según las ideas de Newman acerca del espacio-tiempo. Esta presencia la define como *sacramental*, o *espiritual real*. El misterio de la presencia eucarística de Jesucristo viene a confirmar a Newman en su particular filosofía, desligándolo, por eso mismo, de buscar explicaciones. La realidad del cuerpo resucitado de Cristo no está sujeta a las leyes de la materia, de su extensión, ni del espacio-tiempo que le siguen. No hay distancia ni movimiento, y el planteo calvinista de oposición entre el cuerpo en el cielo y en el altar cae como injustificado. Quiere señalar un «unicum» para la experiencia humana. La respuesta a Faussett era patristica, a través de teólogos como Hooker, pero éste mismo tenía expresiones ambiguas, propias de una herencia católica ya algo diluida y comprometida con su tiempo. Pero era lo mejor que Newman podía encontrar antes de 1688. Un último argumento a favor de la presencia real proviene de la exégesis del texto paulino, donde se castiga la profanación, indicando esa realidad.

c) La consigna sigue siendo presencia real sí, transustanciación no, y el término *espiritual* es sinónimo de *presencia no transustanciada*. La explicación del cómo y del dónde no era patristica, y esto bastaba. Todavía el único principio era la antigüedad. Aún así, Newman estaba más cerca de los romanos por afirmar la presencia real que de los protestantes por negar la transustanciación.

d) Considera los elementos del pan y del vino como *antecedentes inmediatos* de la presencia, y trata de explicar su relación con el cuerpo y sangre de Cristo a través de imágenes bellas pero no plenamente adecuadas: antecedentes, imágenes y señales de la inmediatez. No hay transformación ni cambio alguno en los elementos.

e) En su reflexión sobre el sacrificio habla de *recuerdo agradecido, memoria y acción de gracias, súplica simbólica ante Dios, imagen y representación del sacrificio de Cristo*, que es *asimilado* por *mediación* de los elementos. Nada hay que se aproxime a considerar la Eucaristía como *verdadero y propio sacrificio*, expresión romana rechazada con la misma fuerza que la transustanciación.

Los sermones escatológicos de adviento cierran el año<sup>227</sup>, comenzando con los sermones eucarísticos pascuales. Se completa la secuencia Eucaristía-Resurrección-Parusía. La fe en la Presencia real es el origen de toda reverencia ante el sacramento y tiene como fruto una verdadera preparación para la venida de Cristo. Es el valor escatológico de la liturgia: la Presencia real de Cristo en el sacramento, captada por la fe, pasará a ser la Presencia real de Cristo en el cielo, captada por la visión. Esta es lo que debe creer el fiel al acercarse al sacramento. *El*

*mundo invisible, mediante el poder secreto y la misericordia de Dios, irrumpe en este mundo y la Iglesia es precisamente la parte en la cual irrumpe*<sup>228</sup>. Esta idea se aplica a la Eucaristía: en ella *irrumpe* el mundo invisible de la gracia, la vida eterna, la Presencia viva y real de Cristo resucitado y ascendido al cielo, y de ella participa quien comulga.

1839-1841

Hacia la Eucaristía como sacrificio

*La teología de las siete Cartas de San Ignacio*<sup>229</sup>, obra significativa de Newman en esta época, señala su reiterado interés por estos textos antiguos y testigos de la fe primitiva de la Iglesia, que interpretados literalmente le confirman en la Presencia real, desde el misterio de la Encarnación, y en la relación Eucaristía-resurrección de la carne, también expresada en San Ireneo. El principio sacramental inspira varios sermones que dicen relación a la liturgia eucarística<sup>230</sup>. La secuencia Encarnación-Pascua-Eucaristía, se extiende hasta la Parusía, de modo que la Eucaristía es por un lado continuación de la Encarnación y memorial de muerte y resurrección, y además la vigilia de espera entre la Ascensión y la segunda venida de Cristo<sup>231</sup>.

El *Tract* 90<sup>232</sup> sigue a los *Artículos* en reconocer como sacramentos solamente el Bautismo y a la Cena, considerándolos de *necesidad para la salvación*, lo cual va más allá de la doctrina romana en cuanto a la Eucaristía, pero justifica el énfasis puesto por Newman en la recepción frecuente del sacramento. Sobre la transustanciación, sigue la suposición de que la teología romana habla de una sustancia carnal del Cuerpo de Cristo, y Newman afirma desde las *Homilías* una *sustancia espiritual y no carnal*. Le parece una *cuestión de palabras* referirse a sustancia, naturaleza, cambio, accidentes. Se pregunta cómo puede haber una *presencia no local*, y responde como en la Carta a Faussett. En cuanto a la explicación que dan los *Artículos*, como es filosófica y no doctrina de la Escritura, no obliga, y habría libertad. Pero la justifica desde sus ideas acerca del espacio y el tiempo, desde la perspectiva del principio sacramental. *La presencia es una palabra relativa que depende de los canales de comunicación que existen entre el objeto y nosotros*. En cuanto al *sacrificio* de la Misa los *Artículos* no irían contra el mismo como tal sino contra la práctica de misas privadas y simultáneas. No se niega su sentido impetratorio. Se vislumbra cierta aceptación de lo que la fe romana dice sobre el aspecto sacrificial de la Eucaristía.



Aún así, la aclaración de 1883<sup>233</sup> reconoce que todos los teólogos anglicanos negaban esta doctrina, poniendo el sacrificio en la comunión y no en la oblación, y que ésta era la posición del mismo Newman: *Desde principio a fin no había ofrenda real de Cristo porque no había transustanciación*. Los dones presentados en la oblación descendían desde el cielo en la comunión. *No existía presencia de Cristo hasta después de la ofrenda, oblación o sacrificio. No había ni siquiera la más pequeña aproximación a esa doctrina de Cristo ofrecido en la Misa por los vivos y muertos, que fue condenada en el Artículo XXXI*. Tanto el sacrificio como la presencia real quedaban separados de las palabras de la institución.

Newman expresa con claridad, en 1841, su fe eucarística: *quiero creer en la Presencia Real tan fuerte y plenamente como cualquier católico romano, pero la transustanciación es una doctrina que va más allá de esto, es decir, que el Pan y el Vino desaparecen y no existen más. Esta doctrina, de hecho, creo completamente que «no» está en los Padres*<sup>234</sup>. La Eucaristía es *la continua vida de la Iglesia*, la expresión más precisa hasta ahora para indicar la convicción acerca de la relación Eucaristía-Iglesia, lo cual significa afirmar que sin Eucaristía no hay Iglesia, ni santidad de sus miembros. Es la Presencia real de Cristo, que es la Vida, quien da por su Espíritu la vida a la Iglesia<sup>235</sup>. La correspondencia con el padre Russell<sup>236</sup> coloca a Newman frente a un interlocutor valioso que va a desempeñar un gran papel en su conversión<sup>237</sup>. En cuanto a la transustanciación Newman no cede, y la considera una *idea errónea justificada hábilmente*. Por esta época Newman dice que vislumbraba el *desarrollo* del culto mariano paralelamente al de la Eucaristía en la historia romana<sup>238</sup>.

## 1842-1845

### Desarrollo final hasta la conversión

Insiste en considerar la *Eucaristía como fiesta*, aunque el lenguaje no se refiere a aquella visión que la oponía al sacrificio, sino a una calificación positiva, manteniendo una forma de hablar común al sentir anglicano<sup>239</sup>. En este sentido, encuentra una relación directa entre Eucaristía y alegría cristiana, porque anticipa *nuestro destino de gozo celestial*<sup>240</sup>. Señala la característica de *despedida*, común a la Cena con Caná y otras prefiguraciones. También es algo en común a Caná y la Cena el *cambio* de los elementos, que califica de *milagro*<sup>241</sup>.

Hay un clima de creciente polémica en torno a los tractarianos, en especial sobre su pensamiento eucarístico, como lo indica el caso

de Young, el de Macmullen y el rechazo del sermón de Pusey<sup>242</sup>, que incentivaron la renuncia de Newman a St. Mary.

Es muy importante la *simpatía* que Newman dice tener hacia las afirmaciones que hace St John acerca de la *transustanciación* como «el modo más claro, quizá el único, de explicar la doctrina de la Presencia real, y evitar las opiniones erróneas de la consustanciación o de una presencia sólo en el creyente y cosas por el estilo»<sup>243</sup>. Las observaciones de Ward<sup>244</sup>, comparando el uso de la palabra «sustancia» en la Eucaristía con el que hace Nicea al hablar del Padre y el Hijo, debieron tener también repercusión en Newman. Aparece, como en períodos anteriores, la expresión de Newman *verdadero sacrificio*, que se ofrece a través del ministro como *representante de Cristo*, aunque no tenga aún el sentido que le da Trento. Es decir que, dejando ya establecida desde hace tiempo su fe en la Presencia real, las dos cuestiones más difíciles que estaban negadas en los Artículos eran consideradas al menos con aprecio.

En el *Ensayo sobre el desarrollo* hay un progreso de Newman a la luz de este principio, que aplicado a la Eucaristía le permite salir definitivamente de la mirada anglicana tradicional, heredera del espíritu de la reforma y tenazmente crítica de la doctrina romana. Pudo dar el paso desde lo que entendía como corrupciones romanas, abusos de la razón o uso de puras palabras, a una comprensión más profunda desde la fe viva de la Iglesia y sus desarrollos. Es evidente que el cisma anglicano había cortado ese desarrollo, o bien había terminado por impedir la visión histórica completa y real, al mismo tiempo que interpretaba mal afirmaciones que pertenecían a ese legítimo desarrollo. Todo podía ser enfocado en su verdadera dimensión y ubicado en la conexión de los misterios y en la historia del dogma. En el fondo estaba la crítica al solo recurso a la *antigüedad*, cerrada en sí misma, desconectada del desarrollo ulterior, y a la cual se accedería por un viaje al pasado remoto pasando por alto la historia intermedia. El principio del desarrollo le permite recuperar el aspecto de la *catolicidad* y la tradición viva. El argumento decisivo es *la autoridad de la Iglesia*. Esa comprensión, que comenzó a hacerse patente desde el «*securus judicat orbis terrarum*» que encontró en San Agustín, significó para Newman salir del cisma e insertarse en la Iglesia católica. El Ensayo vino a resolver una gran cuestión esencial: el conflicto entre la concepción estática y dinámica del catolicismo. En cuanto a la Eucaristía:

a) En esa crítica a la sola antigüedad como criterio único habría implícita una tácita apertura a la doctrina de la *transustanciación*, aunque no se refiere a ella en la obra.

b) La antigüedad misma creía en la *presencia real*, pero muchos textos prenicenos tienen frases que son ambiguas si se toman literalmente. Su afirmación viene confirmada por desarrollos posteriores.

c) La Eucaristía aparece integrada en dos secuencias: a) encarnación – mediación – expiación – *Misa*, según la cual están incluidas tanto la Presencia real de Cristo, Verbo encarnado, como la mediación de gracia del sacramento, y también su carácter sacrificial, y b) Encarnación – principio sacramental – sacramentos – *Eucaristía* – Presencia real – adoración de la Hostia – Resurrección del cuerpo, que es la *diseminación de una nueva y divina naturaleza en la raza caída de Adán por medio de la eucaristía*. Se trata de relaciones en cruce de los distintos desarrollos. Ambas secuencias se podrían integrar del modo siguiente (aunque no lo hace Newman en el texto):

Encarnación → mediación → principio sacramental → Eucaristía como expiación sacrificial → Eucaristía como sacramento → presencia real → Misa → comunión → adoración de la Hostia → resurrección del cuerpo.

d) Finalmente, al aplicar el principio de las probabilidades convergentes en el tiempo puede justificar la doctrina de la *comunión bajo una especie*. En cuanto al desarrollo eucarístico señala un *paralelo en el desarrollo de la devoción mariana*. En la nota de 1878 considera a la Eucaristía como *desarrollo moral*, esto es, en su dimensión de práctica sacramental, como puede ser, precisamente, la adoración de la Hostia o la comunión bajo una especie, dos cuestiones negadas por la fe anglicana, y con las cuales Newman recupera la integridad de la fe eucarística de la Iglesia católica, salvo la transustanciación, que aceptará en breve tiempo al convertirse.

Se puede afirmar que la conversión de 1845 fue una *conversión eucarística*, cristológica y eclesiológica. Las polémicas precedentes a su conversión fueron, en gran medida, eucarísticas, y resumían los demás aspectos que preocupaban a Newman respecto de la iglesia anglicana. El primer acto después de la confesión con el Padre Barbieri fue la participación en la Misa y la recepción de su *primera comunión* católica.

1846-1857

La Eucaristía después de la conversión

La conversión siguió la lógica de un desarrollo. Newman no perdió lo que tenía sino que ganó lo que no tenía<sup>245</sup>. Hubo continuidad

cuanto a la *Presencia real* y al aspecto *sacrificial* y cierta continuidad en cuanto a la *transustanciación*, en la medida que no estaba rechazada como imposible desde la época del *Tract 90*. La presencia real había sido sostenida desde 1833, el sacrificio eucarístico parece haber sido admitido en plenitud desde el *Tract 90* al reconciliar la doctrina sacrificial de la Misa con los formularios del anglicanismo, y la transustanciación fue siempre negada, pero según la interpretación equivocada heredada del anglicanismo, y seguramente corregida por su correspondencia con Russell.

En última instancia, la transustanciación es aceptada desde su fe en la Iglesia, comprendida desde el principio del desarrollo. Dirá en 1849 que *nadie debe hacerse católico si no posee un firme propósito de aceptar la palabra de la Iglesia, en todas las cuestiones de doctrina y moral, como venida directamente de Dios, que es la Verdad. Debéis abordar el tema y calcular el costo*<sup>246</sup>. Newman aceptó la transustanciación, sin abandonar su modo de pensar filosófico, con categorías no escolásticas. Aún así, usó, reflexionó y explicó la terminología de la tradición romana, a sus interlocutores anglicanos, especialmente tractarianos, que seguían presentando dificultades y objeciones. Newman afirma hasta el fin que no sabe qué es *sustancia y materia*. La influencia de las nuevas teorías físicas parece haber influido, junto con una visión parecida a la de Berkeley, por la cual era acusado de idealista, pero no lo era en absoluto. En cuanto a la transustanciación, estamos en un caso límite de la relación entre razón y fe. También la expresión es limítrofe en la *Apologia*: no hay nada que impida que la cosa sea así<sup>247</sup>.

Lo que acompaña a Newman desde su conversión es, por cierto, *la celebración de la Misa, y la adoración eucarística*, experiencia que queda recogida en las cartas y diarios<sup>248</sup>, y que significó ahondar más su convicción acerca de la Presencia real. Hay un hilo conductor que comienza en aquella primera devoción y reverencia de juventud, que implícitamente creía en una presencia misteriosa, pasando por la celebración diaria de la Eucaristía como sacerdote anglicano y la insistencia en la recepción semanal del sacramento, para llegar a la Misa católica y la adoración al Santísimo. Ha crecido lo que podríamos llamar *experiencia eucarística*, que va más allá de una doctrina rectamente expresada del misterio. Lo sacramental y lo dogmático se han desarrollado. Las horas pasadas delante del sagrario, según los testimonios, son tan elocuentes como sus escritos.

En cuanto a los amigos de Newman que habían compartido la empresa heroica de reformar la Iglesia anglicana, el tractarianismo siguió su camino. Wilberforce, su teólogo sistemático más importante,

también se convirtió; Pusey, en cambio, continuó anglicano, sin tener, según Newman, una clara fe en la presencia real y en el sacrificio eucarístico. Con Keble pasó algo similar. Todo esto indica que el intento de forzar los formularios anglicanos y «estirarlos» al máximo tenía un límite, más allá del cual, si se quería proseguir, había que abandonarlos. Wilberforce pasó el límite en un proceso más lento que Newman, y Pusey y Keble no pudieron pasarlo. El tractarianismo no podía por sí mismo arribar al objetivo que se había propuesto. Quedaba siempre más o menos encerrado entre los *Artículos* y el *Prayer Book*, en una abrumadora y desgastante tarea de interpretaciones y reinterpretaciones sin reposo, que tampoco tenían ya influencia, al menos no la que había conocido el Movimiento en sus orígenes. Las controversias no podían evitarse. Era inútil pretender descalvinizar los formularios y tomar distancia de Roma al mismo tiempo: la Via Media no era posible, y Newman había sido el primero en abandonarla. La única reforma posible y verdadera volvía a ser, una vez más, como en el siglo XVI, la que Roma podía ofrecer, allí donde la apostolicidad iba junto a la catolicidad, en la unidad de la fe. Allí donde era posible un Magisterio que siempre manifestara la Tradición viva de la Iglesia. La conversión de Newman fue la auténtica reforma. Las controversias eucarísticas quedaban resueltas también de este modo.

La cuestión crucial no pasaba por la transustanciación, aunque fuese siempre el punto álgido de la controversia. Según Newman, ya católico, los anglicanos en general no creían verdaderamente ni en la presencia real ni en el sacrificio eucarístico. *Se trataba de una cuestión eclesiológica*, que después de la conversión de Newman se puso de manifiesto de una manera vital en el anglicanismo, y que incluía la *Eucaristía* en su relación original con la Iglesia de Jesucristo. En efecto, la última clave de interpretación de lo que es la Eucaristía, y su misma celebración, había estado siempre en la Iglesia, y por ello la verdad plena sobre la Eucaristía y su liturgia podían encontrarse sólo donde se hallaba la Iglesia en la plenitud de su verdad. El proceso de Newman para encontrarla y explicar los desarrollos vivos que la habían caracterizado, coincidió con su aproximación a la verdad sobre el sacramento. La intuición de Newman había seguido la lógica del principio sacramental en la secuencia, Cristo-Iglesia-Eucaristía, y la lógica del desarrollo dogmático en la misma secuencia. Aún así, la aparente serenidad de estos desarrollos cuando se ven intelectualmente no excluyeron los dolorosos momentos de incertidumbres y el costo final de una conversión real.

Newman tendrá que cargar, después de su conversión, con la tarea de responder a las dificultades, incluidas las eucarísticas, que seguían existiendo en el seno del anglicanismo, y en el tractarianismo sobreviviente. Pero lo hará ya desde la certeza de la fe católica, y con el lenguaje preciso de la misma. Fue el propósito de sus obras más importantes en esta época, que son ejemplo de diálogo ecuménico<sup>249</sup>.

1858-1870

El pensamiento filosófico de Newman y la Eucaristía

No hay ningún cambio significativo en las consideraciones que hace Newman al considerar los términos usados en la doctrina católica. La transustanciación seguía siendo el tema polémico con el anglicanismo, tractariano o no. Newman sigue esforzándose por explicar y explicarse, y en sus respuestas quiere transmitir lo que la Iglesia católica afirma pero, a la vez, sigue diciendo que *no sabe lo que es la sustancia*. En efecto, las polémicas trinitarias y cristológicas habían topado con la dificultad de distinguir entre naturaleza y sustancia. Newman, estudioso de la cuestión desde la fórmula de Cirilo<sup>250</sup>, y antes en su ensayo sobre los arrianos, agrega a la interpretación su pensamiento sobre la materia, los fenómenos, etc. La Eucaristía se ve en paralelo con el misterio de la Encarnación: la presencia de Cristo en aquella es corporal (*physis*) en el sentido de sustancial (*usia*), que sería al modo de un espíritu, dice Newman. Los accidentes son *physis* del pan sin su *usia*<sup>251</sup>. La Eucaristía es una realidad que se encuentra *más allá de la analogía*, esto es, no hay en la naturaleza y en la experiencia que tenemos de ella nada que pueda servir de sostén a semejante misterio<sup>252</sup>.

En la *Carta sobre materia y espíritu*<sup>253</sup> dice que existe un mundo de cosas que percibimos y conocemos, al modo de un realismo epistemológico, pero afirmaba que estas cosas reales, sustanciales y materiales eran *phenomena*, fenómenos metafísicos, o velos sacramentales de realidades espirituales más elevadas. Nunca dijo que fuesen intrínsecamente mentales o espirituales (lo cual sería propio del idealismo filosófico) sino proyecciones de seres espirituales. Por eso el universo material lo concebía según una visión estereoscópica<sup>254</sup>.

La correspondencia con Pusey contiene una exposición extensa de Newman sobre el mismo tema<sup>255</sup>. Prefiere definir a la *physis*, naturaleza de los accidentes, como *fuerza*, de la cual los fenómenos sensibles son efectos. La Presencia de Cristo es *fuerza* que influye en los fenómenos del pan que aparecen y que los sostiene, porque deberían

haberse ido junto con la sustancia del pan. *Physis*, naturaleza, podría querer decir *sustancia* (según Cirilo) pero sustancia no puede significar *naturaleza*. Considera la sustancia como algo material, como «*cosas*» *verdaderas*, sustancias materiales. Lo que los físicos llaman *materia* es lo que los metafísicos llaman *fenómenos*. Las *especies*, o los *accidentes*, del pan y del vino son *fenómenos*. Dice que todo esto es *físico*, pero que la transustanciación es *hiperfísica*, con lo cual querrá decir que es algo metafísico, que está más allá de lo comprobable por los sentidos. La palabra *materia* no es teológica para Newman.

El interés de la correspondencia con el Padre Meynell<sup>256</sup>, durante la redacción de la *Grammar*, radica en la crítica que le hace, calificando a Newman no de idealista *puro y simple*, sino de *idealístico*, o bien de *realista hipotético*. También lo juzga de *representacionalista*, por su forma de expresión acerca del conocimiento de los objetos. La cuestión del *instinto* y de la *intuición*, así como de la teoría del *sentido ilativo*, son en la gnoseología de Newman otros tantos ejemplos de un lenguaje peculiar para explicar su percepción de la realidad. Obviando la cuestión que gira en torno a la transustanciación, el lenguaje de Newman acerca de la Presencia real no pudo ser más realista. Lo demás es consecuente con ese respeto frente al *misterio* de un *unicum*, y de su visión particular sobre el mundo visible e invisible. Prefiere quedarse con la aprehensión real propia de los hechos particulares y de la religión, según explica en la *Grammar*, a introducirse en el mundo nocional de un modo escolástico. De todos modos, Meynell le advierte que «la terminología es una gran dificultad para cada filósofo»<sup>257</sup>.

Hay continuidad entre la *Carta sobre materia y espíritu*, la correspondencia con Pusey y con Meynell, en cuanto sigue vigente en Newman un modo muy personal de entender la realidad física, o la extensión de la materia. No es Berkeley su inspirador, aunque pueda parecerse, sino una postura que deviene del principio sacramental o místico. En última instancia, Newman no parece querer ir mucho más allá de lo necesario: *Nunca tuve satisfacción en considerar cuestiones de filosofía escolástica, porque en parte no las entiendo y en parte desconfío de premisas que muchos dan por sentadas*<sup>258</sup>.

1870-1890

Últimos escritos sobre la Eucaristía

Es la época que se abre con la *Grammar*, y con la edición corregida de sus obras. Interesan las notas a la *Carta a Faussett* y al *Tract* 90,

ya referidas, así como una correspondencia, desde la década del 60 hasta su muerte, que continúa con explicaciones eucarísticas, muchas de ellas a futuros conversos<sup>259</sup>. Newman remite una y otra vez a sus escritos anteriores. Personalmente fue un tiempo de serenidad en la fe hasta su última comunión, recibida el día antes de su muerte. En 1893, Neville publica las *Meditaciones y Devociones*<sup>260</sup>. Recogen escritos de varios años de su vida oratoriana, de difícil datación. Son una trasposición orante de la teología, al modo como los sermones anglicanos terminaban siempre con una oración. Configuran una verdadera Teología Espiritual, con fuerte fundamento bíblico, y profunda reflexión creyente. Seis textos en esta obra se refieren al misterio eucarístico<sup>261</sup>.

## 2. MOMENTOS DECISIVOS DE ESTE DESARROLLO

- a) A partir de una visión calvinista, el primer gran cambio se produjo con el comienzo del Movimiento de Oxford en 1833 y la influencia de Froude de modo creciente hasta 1838.
- b) 1838 señala convicción acerca de la Presencia real, con la exposición y defensa de la misma en la publicación de los *Remains* y la *Carta a Fausett*, el escrito más sistemático sobre la Eucaristía.
- c) El *Tract* 90, de 1841, avanza en lo referente al sacrificio eucarístico. La figura que influye inmediatamente al *Tract* y con ocasión del mismo es el Padre Russell, aclarando la interpretación que los católicos daban a la transustanciación.
- d) En 1845 el *Ensayo sobre el Desarrollo* abre la puerta a la aceptación de la transustanciación, y le permite comprender la adoración eucarística y la comunión bajo una especie como desarrollos legítimos.
- e) La conversión al catolicismo hace de Newman un fiel expositor de la doctrina católica de Trento en el marco de la Tradición viva de la Iglesia, aceptando desde ella la transustanciación. La Misa como sacrificio y la Presencia real aún en el sagrario son realidades de su vida creyente.
- f) Los escritos de la vida católica están hilvanados por respuestas a las polémicas que siguen existiendo en el seno del tractarismo, y consideraciones filosóficas en torno a la transustanciación. Notas y explicaciones, aún muy tardías como las de 1883 al *Tract* 90, aclaran cuál había sido su pensamiento en sus años anglicanos.



### 3. PRINCIPIOS, FUNDAMENTOS Y DESARROLLOS QUE EXPLICAN SU TEOLOGÍA EUCARÍSTICA

En el *Ensayo sobre el Desarrollo*, Newman señala algunas *secuencias* de principios y doctrinas que vinculan a la Eucaristía. Podemos identificar cinco:

- a) Secuencia Cristológica – eclesiológica:
  1. Encarnación – ley de mediación y providencia – principio sacramental – Iglesia visible – mediación de gracia – sacramentos – Eucaristía
- b) Secuencias Cristológicas
  2. Encarnación – Resurrección – Eucaristía – resurrección de la carne – Parusía.
  3. Encarnación – mediación – expiación – sacrificio eucarístico.
- c) Secuencias Eclesiológicas:
  4. Antigüedad – Apostolicidad (sucesión) – Catolicidad – Eucaristía – Liturgia.
  5. Principio dogmático – principio del desarrollo – transustanciación – adoración de la Hostia.

Se puede intentar una síntesis de su pensamiento eucarístico a partir de los tres grandes principios, de la doctrina de la Encarnación y los fundamentos cristológicos, eclesiológicos y escatológicos, que derivan de ella. El siguiente cuadro esboza la síntesis que nos proponemos realizar.

Encarnación	→	Cristología	→	Eclesiología	→	Escatología
		Sacrificio de la cruz		Sacramentos		Vida eterna
		Resurrección				
		Ascensión				
		Parusía				
↓						
<i>Ppio. sacramental</i>		Mediación		Iglesia visible		Gracia
				Apostolicidad		
				Catolicidad		
↓		<i>Presencia real</i>		<i>Presencia real</i>		<i>Presencia real</i>
				comunión		comunión
						Resurrección
↓						
<i>Ppio. dogmático</i>		institución		consagración		Pan de Vida
				liturgia		
↓						
<i>Ppio. desarrollo</i>		<i>Sacrif. eucarístico</i>		<i>transustanciación</i>		
				adoración eucarística		
				comunión c/una especie		

## CAPÍTULO II LA TEOLOGÍA EUCARÍSTICA DE NEWMAN

### 1. LA INTERPRETACIÓN DE LOS TEXTOS EUCARÍSTICOS EN LA ESCRITURA

#### 1. El principio dogmático y la hermenéutica bíblica de Newman

La Sagrada Escritura fue siempre la fuente primera de la reflexión teológica de Newman, conocida desde su niñez en el ámbito de la tradición espiritual calvinista, y alimento de su oración y espiritualidad durante toda su vida. El temprano descubrimiento de la Tradición le permitió unirla al texto sagrado, y desde las lecturas de los Padres, acercarse a la exégesis que éstos hicieron del mismo, según los sentidos, literal, alegórico, moral y anagógico. El principio que deja bien claro es que la Biblia no ha sido escrita para ir a buscar doctrinas sino para probarlas. Sabemos de su esfuerzo a los 16 años por hallar los textos que indicaban el misterio de la Trinidad.

El principio dogmático<sup>262</sup>, que caracterizó su primera conversión y acompañó toda su vida religiosa y toda su reflexión teológica, fue definido con más precisión en el *Ensayo sobre el desarrollo*, donde dice que se trata de *verdades sobrenaturales, irrevocablemente depositadas al lenguaje humano, imperfecto porque es humano, pero definitivo y necesario porque está dada de lo alto*. Aquí no se refiere sólo a las doctrinas o dogmas expresados por la Iglesia, sino, en primer lugar, a la Revelación divina. Ahora bien, principio dogmático quiere decir Verdad Revelada, recogida en la Escritura y explicitada en la Tradición apostólica. De la lectura de los Santos Padres, especialmente los alejandrinos, Newman había asimilado no sólo la interpretación literal sino la exégesis espiritual, en sus distintos modos, incluido el alegórico.

Nos interesa aquí el comentario hecho por Newman a los textos bíblicos referidos a la Eucaristía, que hemos hallado en el análisis diacrónico de sus obras. Mantuvo una cautelosa *interpretación literal* de los textos, con la ostensible intención de sostener la doctrina de la Presencia real, negada por la interpretación protestante que los leía de modo figurativo, alegórico o simbólico. En esto, se hacía seguidor de Froude. *¿Puede alguien seriamente referirse al Sermón de la Montaña, a la institución y doctrina de los dos sacramentos, al discurso antes de la Pasión, a la institución de la Iglesia en Mateo 16, para que sean inteligibles, sin un comentario? No digo que no tengan un sentido, pero ¿podemos estar seguros de ello? ¿«Por qué» no tomamos literalmente los pre-*

*ceptos acerca de poner la otra mejilla?, etc. ¿Debemos o no tomar literalmente «Esto es Mi Cuerpo» y Juan 6?»<sup>263</sup>.*

## 2. Prefiguraciones eucarísticas en el Antiguo Testamento

Newman enseña que en toda la Escritura se habla de la fiesta celestial evangélica<sup>264</sup>, y encuentra las prefiguraciones de la *Fiesta del Cuerpo y Sangre de Cristo*. Después de hacer referencia a las fiestas paganas de antiguas religiones como anticipaciones de las bíblicas, claro ejemplo de su visión acerca de los vestigios o elementos que pueden hallarse de las verdades reveladas plenamente, se remonta al árbol de la vida, el pan y el vino de Melquisedec, la leche y la miel, el trigo, el vino y el aceite de la tierra prometida, y los profetas Oseas, Joel, Amós, Isaías, Jeremías, Zacarías y Malaquías, con las palabras que se cumplen en la fiesta eucarística, así como los Salmos y los Proverbios, llegando a citar 26 pasajes del Antiguo Testamento en clave eucarística. Hace luego la interpretación mística de los Padres sobre el Éxodo como anticipación del camino cristiano, ya que *nuestro estado en conjunto es paralelo al de los israelitas*, aunque mejor porque *estamos al mismo tiempo en el desierto y en la tierra prometida*, en el desierto *porque vivimos entre milagros*, y en la tierra de promisión *porque estamos en una situación de gozo*. Con esta consideración ubica la Eucaristía en su dimensión escatológica, como realidad que incoa la bienaventuranza de la meta en el camino hacia ella.

Los tipos o figuras del Antiguo Testamento anticipan la era de las realidades. Se refiere especialmente al maná del Éxodo, según la alusión que Cristo mismo hace de él en el sermón del Pan de vida, que considera argumento a favor de la Presencia real, pues aquel alimento del desierto era una *cosa* que *causó la salud*, no algo figurado que representara la salud, y, según Newman, Jesús lo usó con ese realismo. La cualidad *externa* que tenía aquel maná, confirma la realidad de la *cosa*, *un don real, tomado y comido*, como es la Eucaristía, y la conclusión es terminante: *Así es el maná de la Iglesia*<sup>265</sup>. Quería establecer la realidad eucarística en la *cosa*, contestando al lenguaje anglicano, virtualista o recepcionista, centrado en los *efectos*, como la *misericordia* de Dios, o el *favor* de Dios, o el *estado de gracia*, o la *promesa de vida eterna*, o el *privilegio del evangelio*, o la *nueva alianza*, o la *doctrina del evangelio*, o la *fe en esa doctrina*, o en la *imputación* de los méritos *de Dios*. El realismo de las expresiones usadas por Cristo significaba para Newman el rechazo de cualquier interpreta-

ción figurada o alegórica, que era precisamente la habitual desde los reformadores para negar la realidad de la Presencia. Era el eco de los criterios de Froude.

### 3. Textos eucarísticos en el Nuevo Testamento

Contempla la Eucaristía prefigurada en el milagro de Caná, en cuanto al *cambio*, expresión directa usada por Newman para designar ambos milagros acontecidos *en* los elementos. Designa este *cambio* como *milagro*, el lenguaje que usaba Froude<sup>266</sup>. También acude a la categoría de *milagro*, para ver en la multiplicación de los panes una *figura* de la realidad eucarística y argumento para aceptar el milagro de ésta. Comenta el relato de Juan que sirve de introducción al discurso del Pan de vida (Jn 6, 1-15)<sup>267</sup>. Jesús habla de comprar pan cuando en realidad sabía que iba a hacer un milagro<sup>268</sup>.

Sus comentarios a la institución de la Eucaristía en los sinópticos (Mt 26, 26-29; Mc 14, 17-26; Lc 22, 14-20) muestran la influencia de Froude, quien sostenía que, aunque el lenguaje figurativo no es ajeno a la Escritura, nunca es usado «para dar elevación a cuestiones simples, sino porque las cuestiones de que se habla son en sí tan elevadas que no admiten ser expresadas simplemente», por lo cual, interpretar las palabras de Cristo como «este es un signo de mi cuerpo» era claramente no escriturístico si se está suponiendo que esas palabras «transmiten alguna idea más definida e inteligible que la que transmiten las mismas palabras de nuestro Señor». Cuando Cristo dijo «este es mi cuerpo», «afirmaba lo que estaba más cerca de la verdad literal que lo que podía ser expresado en cualquier otro lenguaje sea el que fuere»<sup>269</sup>. Newman advierte *la notable semejanza literaria con que los tres evangelistas fijan el recuerdo de la consagración del pan realizada por el Señor en la Sagrada Eucaristía. Los tres usan con precisión las mismas palabras: «Esto es mi cuerpo». Parecería que estaban más inclinados a registrar las palabras del Señor que a interpretarlas. Si las ideas que ahora están en boga entre nosotros fuesen verdaderas, un evangelista hubiese usado los términos: «Esto es figura de mi cuerpo», otro: «Esto imparte los beneficios de mi Cuerpo», y un tercero: «Esto es una prenda de la promesa de recibir mi Espíritu». Pero los autores sagrados dan la impresión de entender que las palabras del Señor eran demasiado solemnes para ponerse a parafrasearlas*<sup>270</sup>. Desde aquí, Newman afirma la Presencia real, la identidad del pan consagrado con el Cuerpo de Cristo y del vino consagrado con su Sangre. Había que aplicar una

interpretación literal. Siguiendo con los gestos que acompañan a las palabras, une los textos de institución de los sinópticos al de la multiplicación de los panes y al de Emaús, para señalar cómo el Señor ha establecido este rito primordial, que se ve en el relato mismo de los Hechos, como perteneciente a la tradición viva de la Iglesia naciente<sup>271</sup>. En cuanto a las palabras «haced esto en memoria mía», que sólo se encuentran en Lucas y en Pablo a los corintios, las aplica directamente a la relación entre Eucaristía e Iglesia apostólica, las dos grandes realidades que se sostienen recíprocamente, y que fueron defendidas como estatuto primordial por el Movimiento de Oxford. Por ello encontramos referencias a esas palabras en los *Tracts*<sup>272</sup>.

El discurso del Pan de Vida (Jn 6, 24-59) fue comentado muchas veces por Newman. Encuentra expresada en él la relación entre la Eucaristía y la Vida que se nos comunica, esto es, en definitiva, la resurrección. En siete sermones, entre 1829 y 1841, se halla esta teología, afín a la de San Ignacio y San Ireneo, el avance más significativo del pensamiento eucarístico de Newman en lo que respecta a la Presencia real y a la dimensión escatológica del sacramento. Las palabras del Señor en el discurso del Pan de Vida son una prueba para la fe, una *dificultad* que podía ser superada solamente por un acto de fe, que efectivamente hicieron los apóstoles con Pedro a la cabeza (Jn 6, 60-69)<sup>273</sup>. Se trata de la necesidad de ir a buscar a Cristo para tener vida allí donde está<sup>274</sup>. Al considerar el misterio de la Resurrección del Señor y su Ascensión, lo ve presente en la Eucaristía, y se obra una nueva creación, una renovación de alma y cuerpo, una recepción de vida, una participación en la naturaleza divina, por Su Espíritu<sup>275</sup>. La Resurrección afirma la Presencia real como alimento de inmortalidad<sup>276</sup>. Es necesario comulgar, tema recurrente desde sus sermones más tempranos. La deificación deviene de la participación en la Eucaristía, según la teología de los Padres griegos<sup>277</sup>. Tras las palabras «Este es el pan bajado del cielo, para que quien lo coma no muera» (Jn 6,50) se afirma *un misterio muy grande*, y las palabras deben ser tomadas literalmente<sup>278</sup>. El lenguaje dice lo que realmente expresa, por donde se explica la reacción de aquel auditorio contra Jesús<sup>279</sup>. Por todo ello, la Eucaristía es *la continua vida de la Iglesia*<sup>280</sup>. Relaciona la teología paulina del cuerpo místico con la joánica del Pan de vida<sup>281</sup>.

El episodio de la cena de Emaús (Lc 24, 13-32) lo interpreta como celebración eucarística, entendida desde el misterio de la resurrección, como memorial de la pasión y sacramento de la resurrección. Lo hace desde la categoría sacramental visible-invisible, para

afirmar la Presencia real, aunque invisible, de Cristo resucitado en la Eucaristía. Incluye el episodio para señalar los gestos propios del rito de consagración establecidos desde el comienzo: «*Y sucedió que, cuando se puso a la mesa con ellos, tomó el pan, pronunció la bendición, lo partió y se lo iba dando*»<sup>282</sup>.

Desde 1829 predicaba Newman sobre la doctrina del cuerpo místico en San Pablo, y enseñaba cómo la Eucaristía realiza la unidad de la Iglesia en Cristo, la *comunión* de la Iglesia que surge de la *comunión* eucarística (1 Cor 10,17)<sup>283</sup>. El texto que recoge la tradición apostólica de la institución de la Eucaristía en la última cena (1 Cor 11, 17-34) tenía mucha historia en el anglicanismo, pero muchas veces se la reducía al contenido del *Artículo XXIX*, sobre los perversos que no comen el Cuerpo de Cristo según el uso de la Cena del Señor. La cuestión de la comunión indigna tenía mucha importancia en relación a la Presencia real, pues sostener que los perversos no comían verdaderamente el cuerpo real del Señor significaba negar que éste estuviera bajo las especies y afirmar la doctrina recepcionista. Cuatro sermones de Newman comentan el pasaje, entre 1828 y 1837, con una visión más amplia y profunda. Indica cuatro características del sacramento: conmemoración agradecida, garantía de la misericordia divina, comunicación de la gracia, y comunión, y desde allí define la Eucaristía como una cuádruple *fiesta*: de conmemoración gozosa, sobre un sacrificio, de fortaleza interior y espiritual, y de caridad<sup>284</sup>. Si bien Newman comenta también el texto para advertir sobre la gravedad de la comunión indigna<sup>285</sup>, entendía esto a la luz de la Presencia real de Cristo que estaba allí, se la tuviera en cuenta o no, se creyera o no en ella. Por otra parte, no participar es una gran pérdida porque la Comunión garantiza el acceso al Verbo Encarnado y porque lleva de modo misterioso a la Presencia de Cristo en el cielo<sup>286</sup>. No comenta el texto en la parte de la institución, ni siquiera en el tratamiento más extenso<sup>287</sup>, donde contesta una objeción de Faussett sobre la imposibilidad moral de profanar la Eucaristía si hubiesen sabido que había allí presencia real. Newman sostiene que creer en esta Presencia no impide profanarla. Por otra parte, el castigo impuesto a los corintios se explica, precisamente, si hay Presencia real. La doctrina protestante memorialista o calvinista no podría explicar el castigo, y fallaba en la interpretación del texto paulino.

En cuanto al término *altar*, lo encuentra en la Escritura sólo dos veces, pero solemnemente. Hace referencia al uso de la palabra «altar» y el sentido sacrificial de la Eucaristía en los Santos Padres, en comparación a las citas de algunos libros del Nuevo Testamento, a

modo de argumento para contestar las dificultades sobre el canon de la Escritura<sup>288</sup>. En cuanto a la cuestión de la comunión bajo una o dos especies, contesta en el *Ensayo sobre el Desarrollo* basándose en algunos textos de la Escritura, interpretada de modo poco convincente. El argumento cobra valor en la convergencia de testimonios y reflexiones teológicas de varios autores de la antigüedad<sup>289</sup>.

## 2. LA INFLUENCIA DE LA TEOLOGÍA EUCARÍSTICA DE LOS PADRES DE LA IGLESIA

El primer sermón enteramente dedicado a la Eucaristía<sup>290</sup> fue predicado en los días que terminaba de leer a San Ignacio de Antioquía, primero de la lectura cronológica de los Padres que había comenzado en las vacaciones de 1828. Al leer ese año a San Justino, predicará algunas ideas suyas en los sermones sobre la mediación<sup>291</sup>, donde habla de las visiones angélicas en el Antiguo Testamento como si fueran apariciones del Hijo de Dios. La cuestión está tratada en la obra sobre los *Arrianos*<sup>292</sup>, en *Causas del arrianismo*<sup>293</sup>, en el ensayo sobre el *Desarrollo*<sup>294</sup>, y en la *Via Media*<sup>295</sup>, donde dice que *el ángel aparece a veces como mensajero de parte de Dios y entonces recibe homenaje, y otras está al servicio de la Presencia Divina que es la que recibe el culto*. Así lo explica San Agustín. La mediación del ángel y el culto del ángel vienen a formar parte de un cuadro general que corresponde a la ley providente de Dios en la Encarnación y en todas sus consecuencias, hasta la Presencia en la Eucaristía, y el culto que en ella se hace del Hijo, donde los ángeles participan, en conexión con la liturgia celestial.

En el sermón *Cristo, un Espíritu vivificador*<sup>296</sup> de 1831 conecta la Encarnación a la Resurrección de Cristo y ésta a la nuestra a través de la Eucaristía, desde la visión patrística de San Ignacio de Antioquía, considerando el sacramento como *alimento de inmortalidad*. Ese año había recibido una nueva colección de los Padres. Lo mismo se reitera en *La resurrección del cuerpo*<sup>297</sup> de 1832. En el sermón sin título de 1833<sup>298</sup>, la cita de Hooker asume un lenguaje que deviene de San Ireneo, quien deduce la resurrección del cuerpo humano por haber sido alimentado con la eucaristía. Se ha afirmado ya que esta teología es sin duda la que más influyó en Newman y produjo sus mejores textos sobre Eucaristía como *alimento de inmortalidad*, como *salus carnis*, la teología joánica del Pan de vida recogida por los Padres, la dimensión escatológica del sacramento. San Ignacio y San

Ireneo se encontrarán juntos en esta perspectiva en el comentario a las *Cartas* del primero que hizo Newman en 1839.

En el tratado sobre los *Arrianos*, comentando la catequesis mistagógica de la época de los Padres, la Eucaristía es síntesis de todo el contenido de la fe, *emblema visible* de las verdades evangélicas que iban recibiendo los catecúmenos<sup>299</sup>. La relación entre la sucesión apostólica y la Eucaristía, realidades ambas que fueron los objetivos que quería salvaguardar el Movimiento de 1833, también era un tema patrístico. El mandato episcopal aseguraba la continuidad y la debida aplicación del sacramento, y el ejemplo bíblico de Coré, como usurpador del oficio ministerial, se encontraba en *De unitate Ecclesiae* de San Cipriano. La doctrina religiosa, *basada en el fundamento del dogma*, de una *Iglesia visible con sacramentos y ritos que eran canales de la Gracia invisible*, que la *Apologia* ubica en 1833, estaba fundamentada desde teólogos anglicanos por un lado, pero *después de continuar el estudio de los Padres por otro*, específicamente, *las cartas de San Ignacio*, en quien basaba sus ideas sobre el *sistema episcopal*<sup>300</sup>.

El *Tract* con el tratado de Cosin sobre la transustanciación, presentará esta doctrina según el argumento asumido por todo el anglicanismo, incluido el tractarianismo y Newman hasta la conversión: no se la encuentra en los Padres, es un invento medieval y una canonización tridentina. Están citados como prueba, Justino, Ireneo, Tertuliano, Cipriano, Atanasio, Ambrosio, Crisóstomo, Agustín y Beda<sup>301</sup>. El argumento de *antigüedad* será esencial en Newman hasta la frase de San Agustín leída en el artículo de Wiseman de 1839, que le hace considerar también la *catolicidad*. Por otro lado, este *Tract* y otros, querían ser testimonio patrístico a favor de la Presencia real. Froude, que fue el gran defensor de la Presencia real, la fundamenta en una carta a Newman con un texto del Bull que remite a los Padres: «Nosotros no ignoramos que los Padres Antiguos enseñaban generalmente que el pan y el vino en la Eucaristía, por o en la consagración de los mismos, llegan a ser y *son hechos* cuerpo y sangre de Cristo»<sup>302</sup>. En el elogio que hace Newman en la *Apologia* de la personalidad de Froude dice, entre otras cosas, que *se gloriaba en aceptar la Tradición como instrumento principal de enseñanza religiosa*, contra la «sola Scriptura» de los reformadores. En el sermón *Sobre la comunión semanal*<sup>303</sup>, de 1837, San Justino es la fuente patrística que señala el uso de la comunión frecuente en el relato que hace de las celebraciones de su tiempo.

En la *Carta a Faussett*<sup>304</sup> defiende a Froude sobre la cuestión del término «altar» con un argumento fundado en San Ignacio, con el



uso en San Ireneo, Tertuliano, San Cipriano, Orígenes, Eusebio, San Atanasio, San Ambrosio, San Gregorio Nacianceno, San Optato, San Jerónimo, San Crisóstomo y San Agustín, y con Dionisio de Alejandría según el cual la palabra «mesa» no fue usada hasta San Atanasio. Al final de la *Carta* se basa en la interpretación que hacen los Padres de 1 Cor 11, 27-32 para negar la relación entre el cáliz consagrado y el exceso al que se refiere el texto, citando a San Juan Crisóstomo, Plinio y Tertuliano. En el *Tract* 85<sup>305</sup> vuelve al uso de la palabra «altar» por los Santos Padres, con la misma nómina de la *Carta* anterior, agregando a San Clemente de Roma, San Justino, San Ireneo, Tertuliano y San Cipriano, como testigos de que la Eucaristía es un sacrificio.

En 1839 escribe el artículo *La teología de las siete Cartas de San Ignacio*<sup>306</sup>, cuya tercera parte está dedicada al misterio de Cristo y su comunicación en la Eucaristía. La interpretación literal de los textos ignacianos está dirigida a probar la presencia real, y añade citas de San Atanasio, Gregorio de Nacianzo y San Cirilo. Acerca de la participación en los misterios de Cristo a través de la eucaristía también cita a San Cipriano y a San Ireneo. Encuentra en estas cartas el fundamento para sostener *el principio de la fe dogmática; luego, la doctrina de la Encarnación, casi afirmada teológicamente como lo es en los siglos cuarto y quinto; después, la doctrina de la diseminación de una naturaleza nueva y divina en la estirpe caída de Adán, y esto por medio de la Eucaristía*.

En el *Tract* 90, la definición de sacramento está tomada de San Agustín, según la cita que se hace de él en las *Homilias: signo visible de una gracia invisible*<sup>307</sup>. En cuanto a la transustanciación, sostenía rotundamente en 1841, después del *Tract: creo completamente que esta doctrina, de hecho, «no» está en los Padres*<sup>308</sup>. Esta había sido, y fue hasta su conversión, el argumento de su rechazo, común a todo el pensamiento anglicano.

En el *Ensayo sobre el Desarrollo* apela al testimonio de San Justino, San Ignacio, San Ireneo, Orígenes, Tertuliano y San Cipriano en referencia a la Presencia real<sup>309</sup>, y a San Cipriano, San Dionisio, San Basilio, San Jerónimo y otros Padres como testigos de la comunión bajo una sola especie<sup>310</sup>. En referencia al principio del dogma, reflexiona sobre la relación con la Tradición a la que recurrían los Padres para hablar de ciertas doctrinas y prácticas<sup>311</sup>. Toma de San Ignacio *la doctrina de la diseminación de una nueva y divina naturaleza en la raza caída de Adán por medio de la Eucaristía*, como ejemplo de la anticipación del futuro<sup>312</sup>.

### 3. LA PRESENCIA REAL

#### 1. Desde el principio sacramental, la Encarnación y los demás misterios cristológicos

Nos hemos referido ya al principio sacramental en el pensamiento de Newman, así como a su cristología encarnacionista, en la primera parte<sup>313</sup>. Si el principio sacramental o místico de Newman tuvo en los Padres su mejor explicitación, y desde ellos se afianzó esta filosofía religiosa, contemporáneamente tuvo origen también en ellos la cristología encarnacionista de Newman, que corrobora el principio desde la realidad de un hecho original. En el *Ensayo sobre el desarrollo*, punto de llegada de la teología anglicana de Newman y síntesis de la misma, la *Encarnación* es la doctrina central. Como doctrina remite a un *hecho real* que es misterio, y no tiene analogía como la mediación, que es un principio. Es la *verdad central del cristianismo*, la *fuerza* y el origen del que surgen todos los principios. De modo especial y ante todo, al anunciar *la unión entre cielo y tierra*, o *el regalo divino transmitido en un medio material visible*, la Encarnación *establece en la verdadera idea del Cristianismo al principio sacramental como su característica*. Por eso la llama *arquetipo del principio sacramental*. En la *Via Media* había dicho que es *el gran soporte de la verdad*. Por otra parte, si la Encarnación es la gran obra de la Providencia en orden a la salvación, la misma Providencia divina ha establecido *la única gran regla: el mundo visible es el instrumento del mundo invisible*<sup>314</sup>, es decir, el principio sacramental.

La Encarnación es un hecho *real*, y como tal es soporte de la verdad y verdad central del cristianismo. La palabra *real* tiene en Newman una resonancia y profundidad que no puede pasarse por alto. En primer lugar, al hacer referencia a los *hechos* que son reales, y en segundo lugar a la capacidad del hombre para captarlos como tales, esto es, *to realize*, verbo que en castellano no tiene una traducción literal directa, pero que tiene que ver con el *realismo* de nuestro conocimiento, con la posibilidad de darse cuenta real, o tomar como *reales* las cosas que lo son. Esta aplicación gnoseológica la desarrollará de modo sistemático en la *Grammar*, distinguiendo allí la aprehensión real de la nocional, y el correspondiente asentimiento. Estaremos usando palabras que no aprovechan *hasta que no contemplemos a nuestro Señor y Salvador, Dios y hombre, como un ser realmente existente... hasta que no hagamos real* [to realize] *ese objeto de fe*. Y se preguntaba, *¿en qué sentido real le «conocemos»...*?<sup>315</sup>. En continuidad con su

*realidad*, la Encarnación es la *Presencia* de Dios invisible, manifestada a los hombres en Cristo, de modo pleno y definitivo. Se trata de una Presencia que no tiene analogado, la Encarnación es única, y en ella comienza una *nueva creación*<sup>316</sup>. Esta convicción es la que, en definitiva, le hacía exclamar aquellas palabras sobre la necesidad de *hacer real para nosotros la Encarnación del Hijo de Dios*. Dicho de otro modo, es la *Presencia real* de Cristo, Dios y hombre, la que debemos captar como tal. La teología patristica, especialmente San Ignacio y San Ireneo, le transmiten a Newman una profunda convicción de que esta Presencia real se halla de modo particular en la Eucaristía.

La Eucaristía es la unión del hombre con Cristo, Verbo encarnado, y *la Escritura nos dice que la presencia divina que se nos otorga, además de ser la de la Santísima Trinidad, es especialmente la presencia de Cristo; lo cual parecería implicar que «el Verbo hecho carne» se nos ha conferido de una manera misteriosa*<sup>317</sup>. Esta doctrina no fue aceptada en la teología romana hasta la segunda mitad del siglo XX. Newman tuvo que justificarla en la edición de 1874 de las *Conferencias sobre la justificación*, citando la *Teología Mystica* de Schram, para afirmar *una presencia personal de Jesucristo en el alma, aparte de su presencia encarnada que se nos otorga en la Eucaristía*. Newman explica la antigua doctrina de la inhabitación no sólo del Espíritu Santo, sino también del Verbo encarnado, que desde el tiempo de los Padres había sido eclipsada por las controversias escolásticas del siglo XVI. Opuesta a los protestantes y opuesta a cierta teología católica decadente, que había perdido el contacto con sus debidas fuentes, la teología de Newman sobre la gracia increada, que es para él el primero y el último objetivo de la Encarnación, puede hallarse hoy día entre los teólogos más modernos y doctos y... en la carta encíclica sobre el cuerpo místico de Cristo»<sup>318</sup>. Esta realidad se produce en la Eucaristía, donde se da *una posesión más real y más presente que la que tuvieron los apóstoles en los días de su carne mortal... El entra dentro de nosotros, reclama y toma posesión de la herencia que ha adquirido; no se nos presenta, sino que nos asume. Nos convierte en sus miembros*<sup>319</sup>. En la *Carta a Faussett*, sostiene con Hooker la presencia real desde la unión sin división de las dos naturalezas de Cristo, para enfatizar la presencia de la humanidad (cuerpo, sangre y alma) y no sólo de la divinidad. Se trata de *un solo Cristo, todo y entero*.

El principio sacramental, donde lo visible es «medio» para llegar a lo invisible, quedaba definido como *ley de mediación*. Este principio sacramental mediador tiene su clave de interpretación plena en la Encarnación, por la cual Cristo queda constituido como *único Me-*

*diador* entre Dios y los hombres. La mediación de Cristo fue el tema central de aquellos sermones tempranos entre 1824 y 1828, síntesis de su cristología y soteriología de entonces, en torno a los tres temas de la culpa y la impotencia del hombre, la mediación y divinidad de Cristo, y el sacrificio expiatorio. El Padre es la Fuente de la Divinidad, y Cristo el Hijo divino, configura un Reino absoluto en cuanto es uno con el Padre, y un Reino mediático en cuanto es Dios manifestado en la carne. Este último Reino de mediación es la Iglesia, su objeto de culto es Cristo mediador, y es inferior al Reino absoluto. Parecía haber una inferioridad relativa y temporaria del Mediador respecto del Padre, un tipo de subordinacionismo, anterior a su estudio de los Padres, que luego corrigió entre 1828 y 1836. Pero esto pudo ser sólo una reserva y no un cambio de mentalidad<sup>320</sup>. Si bien fue abandonado este lenguaje original impreciso, estas reflexiones conservaron el valor en cuanto a la Mediación universal de Cristo, y fueron el fundamento para considerar a la luz de la misma la función mediadora de la Iglesia, y de la Eucaristía, como *medio de gracia*.

Considerar, desde los Padres, la Eucaristía como *alimento de inmortalidad*<sup>321</sup>, significó comprender su directa vinculación con la Resurrección de Cristo. Según la interpretación literal del sermón del Pan de vida, obra en nosotros una *nueva creación*. Newman piensa, con San Ignacio y San Ireneo, que la Encarnación del Verbo, la redención del hombre en la cruz y la Eucaristía del cuerpo y sangre de Cristo, se relacionan con la resurrección de la carne, sin la cual no tienen sentido. La Resurrección de Cristo es transmitida al hombre por su Espíritu a través de la Eucaristía<sup>322</sup>. *Su resurrección fue, pues, la condición necesaria para aplicar a sus elegidos la virtud de aquella redención que su muerte realizó para todos los hombres*<sup>323</sup>. La interpretación literal que hace Newman de las *Cartas* de San Ignacio<sup>324</sup> pretende fundamentar la convicción acerca de la presencia de Cristo resucitado en la Eucaristía, que se nos comunica. Esta secuencia Resurrección-Eucaristía fundamentaba de modo definitivo la doctrina de la Presencia real, aunque Newman la asoció al momento de la comunión hasta poco antes de su conversión.

La Eucaristía nos remite asimismo a la Ascensión, asomando aquí la dimensión pneumatológica de su cristología y de su teología eucarística. El Espíritu Santo no ha venido para suplir la ausencia de Cristo sino para consumir su Presencia<sup>325</sup>. Todo lo que se ha realizado en la Iglesia desde la Ascensión de Cristo es obra del Espíritu. Hay cierta misteriosa conexión entre la partida en su propia Persona y su vuelta en la Persona de su Espíritu. Dijo que si no se iba, el Es-

píritu Santo no vendría a nosotros. Cristo ha venido a crear de nuevo, y así como la gracia de la sagrada Eucaristía es la Presencia de Cristo crucificado, también la justificación de los que se acercan a él es la inhabitación de Cristo resucitado y glorificado. Por ello la comunión eucarística garantiza y lleva de modo misterioso a *la presencia de Cristo en el cielo*<sup>326</sup>. El progreso reside aquí en el paso de la postura calvinista de oposición entre el Cristo presente en el cielo y el Cristo del altar terreno. La polaridad se da ahora entre el Cristo visible en el cielo y el Cristo invisible en el altar, presente en ambos «lugares». Por ello es verdadero alimento celestial que nos hace aptos para la Resurrección y la Ascensión de Cristo. La expresión «hasta que él vuelva» en relación al «pan que baja del cielo» en la Eucaristía, proclama que nuestros deseos concluyen en la venida de Cristo al fin del mundo, para lo cual la comunión eucarística nos proporciona *un sostén y un consuelo mientras tanto, juntando el pasado y el futuro, recordándonos que El ha venido una vez y prometiéndonos que vendrá de nuevo*. Newman ve en la Eucaristía la presencia de Cristo entre su Ascensión y su segunda venida. *Nunca se ha ido del todo y nunca acaba de venir*<sup>327</sup>. La Eucaristía nos comunica esa Presencia real invisible de Cristo que todavía no ha vuelto pero ya está aquí. Es el nexo que une la primera venida con la segunda. La secuencia Encarnación-Pascua-Eucaristía, se extiende hasta la Parusía. La unión de estos misterios salvíficos del Señor no se realiza de modo especulativo en la mente del creyente sino de modo real en la Eucaristía que los celebra y por la cual se hace partícipe de los mismos. La inhabitación del Verbo encarnado, su sacrificio en la cruz, su Resurrección y Ascensión, son asimilados y proyectados en la espera parusíaca de la consumación final. La Eucaristía es el sacramento de la *esperanza*.

## 2. Desarrollo en Newman de la doctrina de la Presencia real

El cambio hacia una Presencia real, y aún el modo de explicarla, hallaba un fundamento filosófico-teológico en el principio sacramental, desde el cual se unía la realidad del cuerpo y sangre invisibles a los elementos visibles, y se conectaba la gracia a los mismos. También desde este mismo principio parecía resolverse, fuera del ámbito berkeliano, la cuestión de la realidad de la materia y del espacio, que entrará a formar parte de la teología eucarística en su desarrollo.

Hasta el encuentro con Froude, Newman tuvo reverencia hacia una *presencia misteriosa* entendida al modo virtualista o recepcionista

propio del calvinismo, pero no la llamaba «real». Era una *especial presencia de Cristo*. Los formularios anglicanos no tenían clara expresión de la presencia real sino un lenguaje de compromiso, que o bien hablaba del fruto de la vida eterna, o en términos memorialistas, pero que también permitía una interpretación en el sentido real. Así encontramos sermones de Newman de 1826 que hablan de «figura» y de «signo» pero no van contra la presencia real, y otros de 1828 que parecen recepcionistas. En efecto, hasta la década de 1830 la mirada estuvo puesta más bien en los efectos que en la Presencia real. Pero la consideración desde San Ignacio de una comunicación *real* del cuerpo y la sangre de Cristo, le lleva a afirmar una *Presencia* igualmente *real* que es dadora de vida, principio de vida nueva. Podría considerarse esta relación soteriológico-sacramental, o la secuencia Eucaristía-Resurrección, patrística, como un anticipo muy próximo a la influencia directa de Froude. En 1832, en un sermón universitario afirma, en relación al *Artículo XXIX*, que la recepción indigna del sacramento no hace que Cristo no esté presente, esto es, no depende de la fe del comulgante. Estaba abierto el camino a una *presencia objetiva* de Cristo en la Eucaristía.

Solamente los viejos High Church sostenían la Presencia real, una presencia corporal místicamente presente en la comunión, y los elementos como signos instrumentales, escuela que seguirán los tractarianos. Newman católico descalificará aún a estos por haber desvinculado la Presencia de la consagración. Froude fundamentaba la Presencia real en los Padres, y en el testimonio cercano de Bull. Newman aceptó el argumento de antigüedad que se constituyó durante años en el único fundamento, y confesó que la Presencia real le fue inculcada por Froude. La fórmula era *consagración sí, transustanciación no*, considerando la primera un *milagro*, y la segunda un abuso de la razón. Froude hablaba de la *conversión* del pan y del vino, de *hacer* del pan y del vino el cuerpo y sangre de Cristo, expresión de la que se hizo eco Newman en el *Tract* 10. Hay sermones antirrecepcionistas de Newman en 1837. La afirmación de la Presencia real no podía desvincularse de su relación con los elementos, y por ende, de la cuestión de explicar o no el *cómo* de la conversión. La misma frase *Presencia real sí, transustanciación no*, o bien, *consagración sí, transustanciación no*, hablaban de una definición que necesitaba al menos de una negación. Por eso será difícil encontrar textos, incluida la futura *Carta a Faussett*, que no incluyan estas cuestiones.

Debido el cambio antirracionalista de 1836, desde una teología de la manifestación a una teología del misterio, Newman quiere me-

nos aún entrar en explicaciones y definiciones sobre la naturaleza de la Presencia eucarística. *No debemos inquirir*. Basta con saber lo que significa, lo que es. Por ello la mejor expresión era *presencia espiritual, sacramental*, de modo celestial. Muchos sermones hablan de verdades dirigidas a nuestra fe, no a la razón, de conocimiento práctico, no teórico. Lo práctico era aquí la santificación como fruto del sacramento, producida por la Presencia real no explicada. No era virtualismo, ya que la cosa significada no era idéntica con la virtud operante de Cristo. Froude le había inculcado la interpretación no metafórica ni figurativa de las palabras de la institución. Al mismo tiempo había encontrado, en Hooker especialmente, una *presencia real sin transustanciación*, que era la fórmula ideal para no ser virtualista y tampoco racionalista, una *via media* entre el calvinismo y el romanismo, tal como lo consideraba por entonces.

El núcleo de la *Carta Faussett*<sup>328</sup> (puntos 18 a 21), texto central de nuestra investigación, defiende la doctrina de la Presencia real. No se trata de un «signo» o «figura», no «significa» sino que «es» el cuerpo y sangre. Por ello se da y se recibe realmente. La distinción importante es: Cristo está presente de modo *real* pero *no local*. Esta distinción vuelve a mostrar que hablar de *presencia real* necesariamente suponía preguntarse por la naturaleza de esa presencia, *qué es* o *cómo es* esa presencia. Esto lo exigía, sin duda, la necesidad de contestar a la explicación romana y protestante con sus respectivas doctrinas, pero el misterio en sí pedía ser expresado de algún modo, aunque no se intentara dilucidar totalmente el *cómo* de la presencia. La exclusión de toda idea local o espacial iba contra la postura luterana de la impanación. Dice que *la presencia es una palabra relativa que depende de los canales de comunicación entre el objeto y la persona ante la cual está presente*. No conocemos las condiciones de presencia de las cosas espirituales, y no están localizadas. Pero El Verbo al encarnarse se limitó. Por tanto, el misterio de la presencia real deviene del misterio de Cristo, de su doble naturaleza. Cristo estaría presente *porque actúa inmediatamente en nosotros y nos influencia*, seamos sensibles a ello o no. Actúa *corporalmente* de este modo. Se aniquila el tiempo y el espacio. Newman ejerce la libertad de postular una filosofía del espacio diferente de la aristotélica, para dar respuesta a la doctrina calvinista de los autores de los formularios y artículos, negando la existencia del espacio salvo como idea subjetiva, de modo que así como la visión es capaz de aniquilar el espacio, puede *abrir los cielos*, como lo hace en la Eucaristía. Cristo no tiene relaciones con el espacio porque *resucitó con lo que San Pablo llama «un cuerpo espiritual»*. Puede

estar *literalmente presente en la Eucaristía*, y estar continuamente a la derecha del Padre. Por obra del Espíritu Santo está *en y por* el sacramento. Pero por eso también, *aunque está presente con nosotros de hecho y en verdad, puede ser imposible y falso determinar si está en o alrededor de los elementos, o en el alma del comulgante*.

Se habla, por tanto, de una Presencia *espiritual y sacramental*, no opuesta a real sino a carnal, física, corpórea o sustancial. Con Hooker, sostiene que la presencia se da «en la Cena», no en los elementos del pan y del vino, considerándolos *antecedentes inmediatos* de la presencia real de Cristo. Usa expresiones no técnicas, con imágenes que hay que tomarlas en conjunto. Esta *Presencia espiritual*, no captada por los sentidos sino por los ojos de la fe, y que estaba bajo el velo de los signos sacramentales, es una *Presencia sacramental*. Es una presencia *bajo* un signo, no *de* un mero signo sacramental. *Espiritual* se referiría a la cosa significada y *sacramental* al signo bajo el cual se halla presente<sup>329</sup>. En 1840, la Presencia real en los elementos todavía no era afirmada, pero tampoco negada: *Nuestra Iglesia no decide ni a favor ni en contra de la Presencia en los elementos, y supongo que la mayor incertidumbre es suficiente para hacernos considerar el rito con profunda reverencia... Pienso que la Presencia no es «local», y por eso, la cuestión acerca de «en», «dentro», está fuera de lugar. No conocemos las leyes de los cuerpos espirituales, pero supongo que en cuanto al espíritu mismo, hasta aquí debemos admitir que el espíritu no está en el espacio*<sup>330</sup>.

El Tract 90<sup>331</sup> afirmará la *Presencia real no carnal*, como respuesta a la doctrina romana según la interpretación anglicana que los *Artículos* hacían de la misma. Según Newman los autores no reconocían con precisión ni la doctrina romana ni la protestante. Respecto de la «rúbrica negra», no debe hacerse ninguna adoración ante el pan y el vino sacramental porque permanecen en sus sustancias naturales, y el cuerpo y sangre naturales de Cristo están en el cielo. Pero la *Presencia* estaba afirmada, según Newman, en las *Homilías*. La cuestión era otra vez la posibilidad de una *presencia real no local*, pero la conclusión es que responder a esto es una deducción filosófica, que no obliga. Sin embargo justifica la respuesta anglicana desde su filosofía del espacio y la materia. Sería una *presencia super-local*.

En relación al caso Young opinó que no debería haber contestado refiriéndose a «una Presencia misteriosa en los elementos», sino dejando abierta la cuestión de *dónde está la Presencia*. Estuvo de acuerdo con la protesta de Keble. Cuando ocurrió otro caso similar en Londres, donde el Obispo no reconoció en ningún sentido el sacrificio eucarístico ni la Presencia real en los elementos, Newman dijo



que era *muy serio e injustificable lo que los Obispos estaban haciendo*, con riesgo de tener que abandonar una Iglesia que era protestante. No duda en afirmar que *Si el obispo de Winchester decide que la Presencia real está solamente en el alma*, esto es herejía<sup>332</sup>.

En los comentarios hechos en su época católica se incluye a sí mismo, hasta la conversión, en la postura tractariana y anglicana clásica que no concebía una Presencia real sino hasta el momento de la comunión, aunque no al modo recepcionista, sino objetivo: el cuerpo y sangre reales bajan del cielo como respuesta a la ofrenda realizada. *He estado tratando de pensar qué solía afirmar yo mismo, y considero que era la Presencia real sustancial de nuestro Señor «para la comunión», pero no para la oblación o el sacrificio, pues el «pan», etc. era la materia «ofrecida», y la Presencia no era permanente, o reservable<sup>333</sup>*. Aunque esto se contradice con las expresiones de Froude, aceptadas por Newman en su momento, acerca de una consagración sin transustanciación, se comprende que Newman católico afirmara que precisamente al negar la transustanciación no podía haber presencia real verdadera. Pero esto a su vez no se opone a la convicción personal que había tenido, con Froude, acerca de la Presencia real. Se podría decir que ambos querían afirmarla ciertamente, precisamente para separarse del protestantismo, pero que al querer tomar distancia de la transustanciación romana, nunca terminaron de encontrar un lenguaje preciso. Tampoco lo pretendían. La teología del misterio prevalecía como antídoto antirracionalista. Lamentablemente la opción para evitar este extremo los hacía caer en una desconfianza desmedida de la razón, o al menos en una reticencia a reconocer que la Presencia real planteaba inevitablemente un problema de orden metafísico. Esto se solucionó sólo con el acercamiento de Newman al catolicismo. Froude, probablemente lo hubiese hecho más rápido, de haber vivido más, porque tenía aprecio por el medioevo. Newman, en cambio quedó demasiado tiempo atado a la antigüedad patristica. La cuestión no carece de importancia a la hora de valorar la unión entre razón y fe. Lo notable es que Newman, precisamente él, se nos presenta como un portavoz calificado del equilibrio entre estos dos modos de conocimiento, y desde muy joven. Pero en el tema eucarístico, y en la teología en general, se mantuvo distante de lo que consideraba como *abusos* de la razón. Al mismo tiempo afirmaba con vigor la *Presencia real* como *misterio*. No cambió en esto después de su conversión, aún aceptando la doctrina de la transustanciación. Desde este último crecimiento pudo valorar el alcance verdadero que había tenido la convicción en la Presencia real durante su vida anglica-

na. Había habido un desarrollo desde el virtualismo a la Presencia real transustanciada.

Newman, antes de su conversión, estuvo más cerca de los católicos por su fe en la Presencia real, que de los protestantes por su rechazo a la transustanciación.

#### 4. EL SACRIFICIO EUCARÍSTICO

##### 1. El único sacrificio de Cristo

La unicidad del sacrificio de Cristo, *único, perfecto y suficiente*, era el gran principio enfatizado en los *Artículos*, contra el carácter sacrificial de la Misa definido en Trento. Newman distingue entre el sacrificio de Cristo y el sacrificio de la Iglesia<sup>334</sup>. La teología de la «manifestación», que Newman critica en 1836, estaba centrada en la doctrina del sacrificio expiatorio, como clave de todo el Evangelio. La prédica sobre la Expiación lo decía todo. El paso a una teología del misterio permitió ampliar la concepción hasta incluir todos los misterios salvíficos en una unidad fundada en la Encarnación y consumada en la Ascensión. Inspirándose en los Padres, concibe desde la Encarnación la unidad de todos los misterios de la redención: *San León habla del camino completo de la redención, esto es, encarnación, expiación, regeneración, justificación, como un solo sacramento, sin trazar una línea que distinga entre los varios agentes, elementos, o etapas en ella*<sup>335</sup>. En el sermón *La cruz de Cristo, medida del mundo*<sup>336</sup> la teología de la expiación es vista en relación a los demás misterios cristológicos y trinitarios. El pensamiento de Newman sobre la dimensión sacrificial del misterio de Cristo<sup>337</sup> afirma con toda la tradición de la Iglesia primitiva que el motivo de la Encarnación es la redención, la cual tiene características de nueva creación. *Hay dos razones para la Encarnación, la expiación del pecado y la renovación en santidad*<sup>338</sup>. En los sermones *El Hijo encarnado*, *Víctima y Sacrificio* y *La humillación del Hijo eterno*<sup>339</sup> desarrolla la finalidad redentora de la Encarnación.

##### 2. Desarrollo de la doctrina sacrificial de la Eucaristía.

Desde una teología tomada de los formularios y *Artículos* anglicanos, de raíz calvinista, Newman concibe la Eucaristía, en sus primeros años, como puro sacrificio de acción de gracias, distinto del úni-

co sacrificio expiatorio de Cristo. Distinguía entre el sacerdocio de Cristo y el del ministro, que es sólo su representante. Pero esta doctrina de la *representación* la aplica al sacerdocio, no al sacrificio en la Eucaristía, que no representa al sacrificio expiatorio de Cristo, ni entra en él de una manera sacramental. Cristo, en su único *sacrificio expiatorio* muere por nosotros, y los cristianos, en nuestro *sacrificio de acción de gracias*, vivimos para Dios al ofrecernos. El sacrificio de la Iglesia es aceptable a causa de Cristo y santificado por el Espíritu Santo. Si el sacrificio de la Iglesia, por manos del sacerdote, fuera expiatorio, anularía toda responsabilidad individual, porque todo lo haría Cristo. Hasta 1830 la insistencia estaba en la necesidad de la santidad y la obediencia del cristiano. Esta postura era un rechazo por un lado a la doctrina romana del sacrificio de la Misa que, según Newman, relevaba al hombre de su deber, y por otro lado a la doctrina protestante de la salvación por la sola fe sin las obras. Era una respuesta a los liberales que no buscaban la virtud, a los evangélicos que lo cifraban todo en la fe, y al racionalismo en general. Enseñaba en aquellos años, que la Eucaristía *conmemora* el sacrificio de Cristo, pero no explicaba qué entendía por conmemorar. «Memorial» o «sacrificio conmemorativo» parecía significar más bien un memorial a los hombres de la bondad de Dios, o una anámnesis ante Dios por manos del ministro al consagrar. Así habla en obra sobre los arrianos de la expiación conmemorada y apropiada en la Eucaristía<sup>340</sup>.

En los sermones sobre liturgia de 1830 la Eucaristía es una *fiesta sobre el sacrificio*. La liturgia es vista como *aplicación* de los méritos del sacrificio de Cristo, no como sacrificio verdadero. La *fiesta* era la apropiación de los frutos del sacrificio expiatorio redentor. El único sacrificio cristiano era el de la respuesta filial, la acción de gracias y la obediencia, la ofrenda subjetiva del fiel que se compromete a servir a Dios al reconocerse perdonado<sup>341</sup>. La expresión *fiesta sobre el sacrificio*, era teológicamente neutral o ambigua. Todo dependía de lo que significara la Presencia real. Luego prevalecerá el tema de la Eucaristía como sacramento. Se trata de la Eucaristía como algo que se recibe (banquete), no algo que se da (sacrificio), es decir, comunión por sobre el sacrificio. La importancia dada al principio sacramental y al sistema sacramental de la Iglesia, desplazó por algún tiempo el aspecto sacrificial de la Eucaristía, también en Newman. Pero el énfasis sacramental influyó en la profundización de la Presencia real, y ésta dio al sacrificio una nueva dignidad, porque no se lo vería como mero sacrificio de cosas humanas (según la interpretación más corriente) sino como un sacrificio consagrado a través de la presencia

divina. Estaba encaminado el proceso hacia la Eucaristía como sacramento y sacrificio. Pero sigue distinguiendo en 1834 entre el sacrificio propiamente eucarístico, que es el de Cristo, y el sacrificio espiritual de uno mismo. Revela sus vacilaciones acerca de la naturaleza sacrificial eucarística<sup>342</sup>.

El *Tract* 71 de 1836 quiere mostrar supuestas variaciones romanas sobre la doctrina sacrificial eucarística, tomando frases de Bossuet por un lado y de Bellarmino y el Concilio de Trento por otro. *En cuanto a la visión sacrificial de la Eucaristía, no veo... tropiezo con la expresión formal del Decreto Tridentino, ya que el Artículo «el sacrificio de Misas» [del credo anglicano] no proporciona la doctrina o noción opuesta*<sup>343</sup>. El *Tract* 81 de Pusey de 1837 con testimonios anglicanos sobre la doctrina del sacrificio eucarístico, y los cambios litúrgicos, señala la preocupación tractariana por el tema<sup>344</sup>. En la carta de Newman, que comenta el *Tract*<sup>345</sup>, señala las *dos o tres veces que aparece la palabra Sacrificio* en el ritual, después del Padrenuestro, esto es, separada de la consagración (palabra usada por los revisores en 1662 para reintroducir la doctrina antigua), y habla de la Eucaristía *no solo como una representación sacramental*, sino también de *un real y propio sacrificio del pan y del vino, y de una presencia sacramental de Cristo crucificado, como si fuera la sombra de la cruz sobre el Calvario*, de modo que *el sacrificio no es un tipo, no tiene nada de sustantivo, sino que es un refluir de aquello que representa*. Pero se trataba del sacrificio *del pan y del vino*, esto es, de la oblación presentada y aceptada, no de un verdadero y propio sacrificio en el sentido de Trento. El sacrificio aparece recién enunciado antes de la comunión, cuando también había certeza de la Presencia real. En verdad todo dependía de la Presencia real. Todavía en la *Carta a Faussett*, en defensa de Froude, cita un texto de éste donde mantiene la crítica protestante que consideraba la doctrina católica sobre la Misa como un sacrificio distinto al de la cruz.

En las *Conferencias sobre la Justificación*, y en el *Tract* 85<sup>346</sup> habla de una *comunicación ubicua espiritual* del sacrificio de la cruz, y de la Eucaristía como una *misteriosa representación de su sacrificio meritorio*. Después de 1838 se ve una diferencia en la aplicación de la doctrina de la *representación*. La había aplicado solamente al ministro y ahora la extiende a toda la Iglesia y sus manifestaciones, que nunca son independientes del sacrificio de Cristo. La oblación del pan y del vino no es meramente simbólica, porque Cristo envió al Espíritu Santo para llenarla de Sí mismo. La Eucaristía es concebida como *continuación* del sacrificio en la cruz, es «una» con él, y sus elementos

están absorbidos y vivificados en él. En su artículo sobre *Las cartas de San Ignacio*, había expresado claramente la unión del sacrificio expiatorio con la Encarnación y la Resurrección, misterios que se nos comunican en la Eucaristía<sup>347</sup>. La unión de la Encarnación con la pasión, permitía contemplar la Presencia real de Cristo en la Eucaristía como *Presencia de su sacrificio*, esto es, como una *Presencia real sacrificial*. Pero ni la Presencia real ni el sacrificio podían sostenerse al ser desvinculados de la consagración y el rechazo de la transustanciación.

Recién en el *Tract* 90<sup>348</sup> expone más sistemáticamente el tema sacrificial, como comentario al *Artículo XXXI*, afirmando que éste no iba contra el credo de Roma, esto es, contra la dimensión sacrificial de la Misa, sino contra la práctica de Misas privadas y simultáneas, que es a lo que se refiere al hablar de *sacrificios de Misas*. Asimismo, el *Artículo* no estaría hablando *contra la Misa en sí misma ni contra su carácter de ofrenda por los vivos y los muertos para la remisión de los pecados, sino contra que sea vista como independiente o distinta del sacrificio de la cruz*. Con esto Newman no sólo quería salvar el texto anglicano de un carácter anti-tridentino, sino afirmar el sentido sacrificial de la Eucaristía, y la expresión *Misa*. Era un progreso evidente, y un esfuerzo por acercarse a la posición romana, interpretando los *Artículos* en el sentido más católico posible, ya que eran anteriores a Trento. Sin embargo, el argumento es inconsistente porque el *Tract* comenta los *Artículos* solamente en su sentido literal y gramatical, sin importar los motivos y objetivos de los redactores. Newman no considera que había errores anteriores a la reforma sobre la doctrina del sacrificio eucarístico, que eran los que motivaban el texto original literario. Parece que quiso evitar toda acusación de herejía contra los reformadores. El *Artículo* excluía realmente el sentido sacrificial católico de la Eucaristía.

Lógicamente, en la nota de 1883<sup>349</sup> sobre esta sección del *Tract* dice que no es admisible distinguir entre «doctrina de la Misa» y abusos populares de los «sacrificios de Misas», de modo que el *Artículo* realmente condena la doctrina junto con lo que llama abusos, porque *lo que era «comúnmente dicho» estaba también formulado por la jerarquía ecuménica reunida en Concilio*. Importa en esta nota la crítica general a la doctrina sacrificial de la Eucaristía, no sólo de la tradición anglicana, sino de los mismos tractarianos. Propone el *Tract* 81 de Pusey como un claro ejemplo de esta postura, de la cual participaba Newman. La acción era el ofertorio, donde los elementos del pan y del vino subían hasta Dios, y luego bajaban para la comu-

nión como verdadero cuerpo y sangre de Cristo, pero no había transustanciación en la consagración, y por tanto no había presencia real ni sacrificio verdadero en toda la celebración. La oblación había sido conmemorativa o representativa del sacrificio de Cristo en la cruz, que se hacía presente recién en la comunión. Por esto la oración de carácter sacrificial había sido colocada en ese momento. Tanto el sacrificio como la Presencia real quedaban separados de las palabras de la institución. *La invocación al Espíritu Santo es, por supuesto, lo que uno echa de menos principalmente. ¿Dónde está el sacrificio estremeceador, si la oración sacrificial está después de la comunión?*<sup>350</sup>. Esto debió ser, desde 1841 en adelante, una cuestión central en sus dudas acerca de la Iglesia anglicana. La frase *uno echa de menos*, resume este estado de espíritu.

En cuanto a la palabra «altar» en vez de «mesa», en la *Carta a Faussett*<sup>351</sup> fue uno de los temas obligados porque había sido expresión frecuente en Froude, y también la defendió desde la Escritura y los Padres en el *Tract* 85<sup>352</sup>. Esta cuestión, paralela al uso de la palabra «cena» o «ministro», comenzada por Froude, acompañó el progreso acerca del carácter sacrificial de la Eucaristía. En el *Ensayo sobre el desarrollo* considera la secuencia de *desarrollos doctrinales que son de esperar*: encarnación – mediación – expiación – Misa<sup>353</sup>. Por otra parte, *la Misa y la presencia real son partes de un todo*. Era una convicción que se había afianzado en el último año anterior a la conversión. Desde entonces Newman sostuvo la doctrina católica sobre el sacrificio de la Misa<sup>354</sup>.

## 5. LA TRANSUSTANCIACIÓN

### 1. La filosofía inmaterialista de Newman

La influencia de Froude fue decisiva, pero la fórmula *presencia real sí, transustanciación no*, tomada de Hooker, no terminaba de ofrecer una respuesta acabada, porque para oponerse a una presencia de signo o virtual no basta con afirmar la realidad sino también la sustancialidad, y esta categoría filosófica era la que Newman, los tractarianos y todo el anglicanismo rechazaban rotundamente porque pretendía explicar el cómo de la Eucaristía. Era, sin duda, el rechazo a Trento, pero estaba fundado, al menos en Newman, por un modo peculiar de considerar el mundo material exterior y la percepción del mismo, cuestión que incidía directamente al considerar el

pan y el vino por un lado y la Presencia real del cuerpo y sangre de Cristo por otro.

En efecto, hubo una resistencia de Newman, aún católico, a definir *sustancia* y *materia*. No podía concebir, como la filosofía escolástica aristotélica, que la sustancia y los accidentes son dos modos del ser: la sustancia el ser al que compete existir en sí y por sí en razón de lo que es, y el accidente el ser que puede existir sólo en un sujeto, como un predicado. Tampoco podía concebir que la sustancia no fuese un soporte inerte sino inseparable de los fenómenos o accidentes, que son algo de ella misma. En la *Carta sobre materia y espíritu* comienza afirmando que *nunca he podido considerar los objetos de los sentidos más que como fenómenos, en ningún sentido verdadero como cosas*<sup>355</sup>.

Asimismo, sostiene en el mismo texto que *no existe una cosa tal como la Materia... la palabra «materia» no expresa una esencia real sino que representa todas las sustancias materiales vistas como una sola. A esto agrega que si la «extensión» es una de las propiedades de la materia, considera que es meramente una idea impresa en nosotros por los sentidos, o por alguno de ellos, o (más precisamente) por uno de ellos, la vista; y aunque puede tener algo de aquello a lo que corresponde y que representa en natura rerum, no es sí ese algo, sino la idea subjetiva en nuestras mentes, en la cual o a través de la cual nos llegan las impresiones visuales*. Esta no es solamente una doctrina cosmológica, sino una conclusión gnoseológica. Apela al instinto o intuición para llegar a la certeza de la existencia de la materia, *pero, aún así, no puede llamarse propiamente una prueba... la razón no puede probar la existencia objetiva de la materia desde las impresiones que recibimos por nuestros sentidos, que no son idénticas a la materia*. La Escritura habla del barro de Adán, del mundo existente antes que él, de la muerte como separación de lo material y espiritual y de la resurrección como reunión de estas dos naturalezas, y hay que aceptarla. *No tengo deseo ni intención en absoluto de sostener nada que no concuerde con las verdades del cristianismo*<sup>356</sup>. Había evidentemente un cierto conflicto aquí entre la razón y la fe, aunque sabemos que Newman no hacía este tipo de división o contraposición, por el principio de la analogía.

Según la concepción escolástica, aunque la materia primera como tal no exista, y sea el resultado de una abstracción, no significa que no exista de ningún modo. Existe como materia segunda o elemento constituido de los cuerpos, determinada por la forma sustancial, que se apodera de la materia indeterminada. Así, toda materia real es materia segunda, determinada por una forma sustancial, y ninguna for-

ma sustancial existe o subsiste sin materia (excepto el alma humana). Pero Newman no concebía así las cosas, porque la formación y el desarrollo de su pensamiento filosófico nunca siguió la escuela escolástica. *Nunca tuve satisfacción en considerar cuestiones de filosofía escolástica, porque en parte no las entiendo y en parte desconfío de premisas que muchos dan por sentadas. De aquí que soy realmente muy tímido en examinar lo que me preguntas sobre la Santísima Eucaristía*<sup>357</sup>. La cuestión tenía consecuencias directas con la Eucaristía: *Con gusto hablaría sobre la transustanciación si supiera cómo. En lo que diga puedo equivocarme, pues pienso que el tema en su conjunto está más allá de nosotros, y nunca tuve interés en seguir la pista de sus ramificaciones escolásticas*<sup>358</sup>.

Este inmaterialismo estuvo presente desde sus primeros años y lo ratifica de modo terminante incluso después de la conversión. *¿Qué se yo de la sustancia y la materia? Pues lo mismo que los más grandes filósofos, o sea, nada. Tanto es así que existe una escuela de filosofía muy en auge actualmente según la cual todo lo que podemos llegar a saber de la Física se reduce a los fenómenos; no afirman que los fenómenos pasen sino, al contrario, que permanecen. Tampoco afirman que los mismos fenómenos se produzcan en diversos lugares a la vez. Tratan con algo de lo que nadie sabe nada en la tierra, las sustancias materiales mismas*<sup>359</sup>. Por consiguiente, hay continuidad entre aquellas primeras intuiciones infantiles y juveniles, la *Carta a Faussett* de 1838, la *Carta sobre materia y espíritu* de 1861, lo que dice en la *Apología* de 1864, las cartas a Pusey de 1867 y la correspondencia con Meynell, que culmina en la *Grammar* de 1870. Aún en 1873 continuaba diciendo que las categorías aristotélicas *pueden llevar demasiado lejos*, y acentuando el carácter místico del orden sacramental: *un sacramento es algo más*, y quiso considerarlo *per modum unius*.

El notable parecido de estas afirmaciones sobre el mundo material exterior con la filosofía de Berkeley fue reconocido en su misma época. Berkeley había dicho: «Que las cosas que yo veo con mis ojos y toco con mis manos existen, que existen realmente, no lo pongo en duda en absoluto. A lo único que niego la existencia es a eso que los filósofos llaman materia o sustancia». Para él la idea de sustancia es inconsistente, porque es imposible de conocer, y los fenómenos, que según la doctrina clásica son sostenidos por la sustancia, se bastan a sí mismos. En definitiva, que son dos nociones que no responden a ninguna cosa real. El sustrato de las cualidades sensibles que los filósofos llaman materia o sustancia corpórea no es más que una idea abstracta. Por tanto, los cuerpos existen y su existencia consiste en



ser percibidos. Todas las cualidades sensibles a las que se reducen los cuerpos son subjetivas. Para Berkeley todo lo real se reduce a fenómenos, aunque no llegue al idealismo de Kant que distingue las cosas en sí de los fenómenos. El universo es real, pero es un universo de espíritus e ideas. Los únicos objetos dados inmediatamente al espíritu son las ideas, sea que estén impresas en los sentidos, o percibidas por la reflexión o recordadas por la memoria. Berkeley mismo llamó a su doctrina «inmaterialismo», nombre puramente negativo que significaba la negación de toda sustancia material. Pero esta doctrina es algo más que una crítica del conocimiento, pues Berkeley quiere demostrar que el espíritu humano está directamente relacionado con Dios que es la causa de nuestras sensaciones. El mundo sensible es creado constantemente por Dios en nuestro espíritu, es el lenguaje de Dios por el que nos revela sus atributos y nos ayuda a vivir. Con un esfuerzo de purificación interior podemos superar el conocimiento sensible y elevarnos a cierta intuición intelectual de las ideas divinas, que son arquetipos de este mundo sensible. Berkeley es realista respecto a los espíritus, pero la cuestión reside en la realidad del mundo exterior o de las cosas materiales, que niega «en sí», aunque afirmándola «para nosotros», porque las convierte en ideas o en fenómenos. Su idealismo descansa en el principio de inmanencia: los únicos objetos presentes al espíritu son las ideas. Este es falso desde una filosofía realista.

También Newman termina por contestarle a Meynell que todo descansa en la voluntad de Dios. Su inmaterialismo no es idealista, ni proviene de un principio de inmanencia, aunque como Berkeley desea mostrar una relación directa entre el espíritu humano y Dios. Desde aquí se entiende que prefiera como comprobación de la existencia de Dios la conciencia y no el orden o la belleza del mundo exterior, que siempre le pareció insuficiente, más veladura que realidad. Su filosofía inmaterialista se distingue del berkeleyismo porque proviene más bien del principio sacramental, que nada tiene de idealismo. Pero no es extraño que muchos le consideraran berkeleyano idealista o, al menos, realista hipotético. Tuvo que defenderse de estas acusaciones. *Hasta dónde Berkeley niega la existencia de la materia, no estoy enterado, ni yo mismo voy tan lejos como para negar la existencia de la materia, aunque pueda afirmar que lo que vemos no son más que accidentes de la misma, y que el espacio sea quizás sólo una condición de los objetos sensibles, no una realidad*<sup>60</sup>. En última instancia, lo cierto es que afirma la realidad de las cosas visibles: *Es imposible que todo lo que veo y escucho sea meramente la creación de mi propia mente, incons-*

*ciente a mi mismo. Yo veo seres alrededor mío y converso con ellos. Llámese un instinto, o razonamiento desde la máxima intuitiva, «los efectos deben tener una causa»<sup>361</sup>.*

En esta cuestión de la supuesta dependencia berkeliana por parte de Newman, queremos seguir el criterio expresado por Bouyer acerca de ambos<sup>362</sup>. Newman no caería en ninguna filosofía negadora de la realidad del mundo visible o físico, al estilo idealista puro, porque tampoco era ésta la postura de Berkeley. Semejante filosofía natural y su correspondiente respuesta gnoseológica, no era idealismo sino fruto de una visión mística de la realidad. El mundo material es sacramento del mundo invisible.

El principio sacramental, tal como se encuentra en las dos primeras definiciones, en relación a Butler y a Keble, había establecido en la mente de Newman una convicción profunda acerca de la estructura del mundo y del hombre. Se trataba de la relación indisoluble entre lo visible y lo invisible, donde los fenómenos materiales son figuras e instrumentos de realidades invisibles. La realidad de lo invisible es mayor y lo visible es real pero fenoménico, es un velo. La extensión propia de la materia, con todas sus cualidades primarias espacio-temporales, es contemplada como real, pero es espiritual, en el sentido de que su existencia es inseparable del mundo de los seres espirituales. Esta ley de Providencia desde la creación permitía establecer una analogía entre el orden de la naturaleza y el de la gracia. Con la lectura de los Santos Padres, aparece la tercera definición, donde el principio sacramental es llamado místico. En efecto, el mundo exterior físico, y aún el histórico, es manifestación de realidades más grandes que él mismo. Para Newman la naturaleza es una parábola. La filosofía religiosa de la sacramentalidad es filosofía de la misteridad de lo real. El dato importante es que no están separados lo visible de lo invisible, y el misterio se revela. Newman criticará la teología anglicana de la manifestación en apoyo de una teología del misterio, donde la realidad no se manifiesta totalmente. Se refiere aquí no solamente a la revelación natural del mundo creado sino a los misterios de la fe. Todo esto era, ciertamente, una reacción frente al racionalismo del momento.

Con semejante filosofía religiosa, que compartía con todo el tractarianismo, se puede comprender su pensamiento acerca de la presencia de Cristo en la Eucaristía, y la tendencia desde el comienzo a concebir una presencia especial y misteriosa que era real. Se trataba de una presencia real invisible tras el velo de los elementos visibles, considerados como fenómenos reales que la figuraban. Era una pre-

sencia mística, precisamente sacramental, que según Newman no podía admitir una explicación del cómo, peligrosamente racionalista. Era una presencia real no local, una presencia espiritual en el sentido de inmaterial.

En la *Carta a Faussett* intenta dilucidar qué puede significar una presencia real pero no local. Estamos frente a una exposición filosófica sobre el sentido de la palabra *presencia*. Tiene un sentido *relativo*, que *depende* según Newman *de los canales de comunicación entre el objeto y la persona ante la cual está presente*. Así concebida, la presencia del objeto es *casi un correlativo de los sentidos*. Pero la materia puede estar presente aunque no la percibamos con los sentidos, cuando *actúa inmediatamente en nosotros y nos influencia*. Además de los cinco sentidos, la naturaleza humana podría ser *capaz de más*, y el alma puede poseer *instrumentos de conocimiento y provecho moral análogos* a los que proporcionan los sentidos. Por otra parte, *condiciones desconocidas de nuestro ser, corporal o espiritual, pueden aniquilar el espacio*, así como lo hace la vista para ciertos propósitos. Así es como podría estar *presente nuestro Señor a nosotros en el sacramento*: actuando e influenciándonos inmediatamente, *sin que seamos sensibles* a su presencia, pues el alma puede ser capaz de tener presente a Cristo *por el estímulo de energías latentes o el desarrollo de energías posibles*, y aniquilar el espacio. *Nos arrodillamos ante el Trono Celestial, y la distancia desaparece. Es como si ese Trono fuera el Altar junto a nosotros*.

El lenguaje adoptado aquí se mantiene lejos de las expresiones y categorías de la filosofía aristotélico-escolástica. Postula posibilidades de conocimiento que trascienden el proceso que parte de los sentidos y configura las especies en la inteligencia. Remite a pasajes de sus sermones y otras obras, donde el sueño de Jacob es visto por Newman como una aniquilación del espacio natural que da paso al escenario celestial. La insistencia en el *velo* que esconde el mundo invisible tras el visible, descripción plástica de la realidad sacramental del mundo creado, está detrás de estas explicaciones filosóficas tan particulares. Aquí no se está negando la existencia real y objetiva del mundo visible y material, ni se postula ningún agnosticismo que afirme la incapacidad de captación de esta realidad. Al contrario, hay una ampliación de la capacidad humana de conocimiento más allá de lo sensible. Aún así, hay frases desconcertantes como aquella en referencia al texto contra Fausset, donde dice que en esta obra *la idea fundamental es la negación de la existencia del espacio, excepto como idea subjetiva en nuestras mentes*, agregando que esta concepción la *venía sosteniendo hacía mucho*<sup>363</sup>. Pero aquí debe entenderse que lo

que Newman rechaza no es la existencia objetiva del mundo material y visible, sino del espacio en cuanto efecto formal de la extensión, el lugar de los cuerpos, ya que sería una categoría de interpretación subjetiva, una idea del espíritu. Aniquilación del espacio quiere decir, entonces, que la mente se desprende de esta idea, y comprende la irrupción de una realidad corpórea de Cristo en un medio material sin ocupar espacio o lugar alguno, de modo que está presente pero no localmente. Así respondía también a la tesis calvinista del doble lugar, celeste y terrestre, imposible de compatibilizar según una visión material del espacio *Cristo resucitó con lo que San Pablo llama «un cuerpo espiritual». De modo que ahora que está en el cielo no está sujeto a las leyes de la materia, y no tiene relaciones necesarias con el espacio.* Esto tiene consecuencias también en su modo de hacerse presente en la tierra, de ir y venir, por lo cual, *es tan diferente del modo natural de locomoción de los cuerpos (donde la cercanía está determinada por intervalos y la ausencia es sinónimo de distancia) como el espíritu es diferente de la materia.*

En efecto, esta presencia *espiritual*, no pretendía en boca de Newman ser sinónimo de irreal sino de inmaterial, o de no carnal, para responder a lo que él interpretaba como doctrina romana. A favor de Newman podemos decir que la misma cosmología clásica postula que no existe espacio real sin cuerpo real, y que el espacio es inseparable de los cuerpos aunque no se confunde con ellos, de modo que es sólo una relación de dimensiones, y que por todo ello, el caso del cuerpo espiritual de Cristo no tiene correspondencia dimensional con ningún espacio real. Lo mismo podría decirse del movimiento y del tiempo que se define en relación a él. La conclusión de Newman es que *El puede estar literalmente presente en la Santa Eucaristía, y sin embargo, no haciéndose presente por movimiento y traslado, puede estar aún continuamente a la derecha de Dios.* El resultado de toda esta indagación no iba más allá de la afirmación inicial, *está presente en la Santa Eucaristía pero no localmente*, lo cual es un *misterio*, porque para nosotros la idea de espacio es una necesidad y no conocemos por experiencia la condición de los espíritus. No quiere probar nada sino mostrar que la afirmación *presencia real y no local* no es una contradicción. Cristo *está presente con nosotros de hecho y en verdad*, y enuncia dos de los tres términos que definen la Presencia según la doctrina romana: real (*de hecho*), verdadera (*en verdad*), faltando sólo la expresión sustancial. Aunque esté presente de ese modo real y verdadero, *puede ser imposible y falso determinar si está en o alrededor de los elementos, o en el alma del comulgante.* No dice que sea imposible

o falso determinarlo sino que *puede* serlo. Al decir *en los elementos* está aludiendo a la doctrina romana, y aún luterana, de una presencia objetiva en relación directa con el pan y el vino, y al decir *en el alma*, a la teoría recepcionista calvinista. No quiere avalar ninguna de estas posturas. *Pueden ser modos de hablar útiles de acuerdo a la ocasión*, pero lo único que puede decirse es que está *presente espiritualmente*. Esta respuesta a Fausset podría considerarse como una «via media» entre la doctrina romana y la protestante. Lo más importante es que se separaba del virtualismo, en la medida que éste, más aún que el recepcionismo, negaba la realidad eucarística. Pero, aunque la defensa de la Presencia real era fuerte, se diluía en la insistencia espiritualista, una concepción protestante heredada por el anglicanismo.

De modo que, la filosofía del principio sacramental y la misma óptica cosmológica y gnoseológica cuasi-berkeleyana, o inmaterialista, alentaban una afirmación de la Presencia real. Pero la primera no resolvía, y la segunda impedía, concebir la transustanciación. Los tractarianos coincidían con Newman en el principio sacramental. La filosofía respecto a la sustancia y la materia fue más propia de Newman. La clave de interpretación más profunda fue el reparo permanente al peligro de caer en especulaciones que supusieran lo que tantas veces había llamado una «usurpación de la razón» frente al misterio.

## 2. Desarrollo en Newman de la doctrina de la transustanciación

Hasta la conversión prevaleció en Newman la postura permanente del anglicanismo, que había negado la transustanciación con el argumento de no hallarla ni en la Escritura ni en los Padres, siendo entonces una racionalización indebida del medioevo, finalmente canonizada por Trento. Hooker es presentado como autoridad para una teología de la Presencia real sin transustanciación<sup>364</sup>. Contra el romanismo, no aprueba las disputas que pueden terminar en irreverencia, sino sólo apelando a la antigüedad: *no era doctrina de la Iglesia primitiva*<sup>365</sup>. Considera que la Eucaristía es una presencia para la fe, no para la visión, y que la transustanciación sustituía el misterio por algo terrenal, una visión carnal. Sin embargo admite que pudiera haber un malentendido sobre la doctrina.

En su primera carta a Jager, de 1835, Newman contradice que la Tradición por sí misma sea una autoridad suficiente para canonizar

una doctrina, y el ejemplo es precisamente la transustanciación. Es necesaria la autoridad de la Escritura. Señala en el texto las palabras *semper retinuit y conservabit*, como clara crítica a la afirmación en Trento de que tal doctrina haya sido mantenida desde siempre<sup>366</sup>.

Un punto de progreso parece insinuarse en 1838, donde la transustanciación es considerada positivamente, como un *incremento*, un *añadido* que *manifiesta qué grande es realmente este don* de la Eucaristía. De todos modos sigue oponiéndose a la explicación del misterio<sup>367</sup>. Había una incongruencia al afirmar que era una adición innecesaria, porque iba contra la doctrina tractariana sobre la autoridad de la Iglesia en materias de fe. El único argumento era no encontrarla en la antigüedad. Ward, en la misma época aceptaba ya el desarrollo doctrinal, afirmando que también habría que acusar de racionalista a Nicea por usar las categorías de sustancia y naturaleza, y que no se trataba de explicar sino de definir un misterio. Evidentemente el problema era hasta dónde se extendía la autoridad de la Iglesia. Newman resolverá la cuestión más tarde desde este argumento eclesiológico.

En la *Carta a Faussett*, citando a Bramhall, y en apoyo de Froude, rechaza la transustanciación como una *conjetura*<sup>368</sup>. En el *Tract* 90 sostiene la clásica postura anglicana que interpretaba la doctrina romana en un sentido *carnal*, cafarnaítico. Por ello afirma, siguiendo la *Homilía* a favor del *Artículo XXVIII*, una *sustancia espiritual, no carnal*. La interpretación de Newman es que el *Artículo* no quiere exponer ninguna teoría abstracta, ni tampoco busca definir la palabra sustancia, ni rechazarla, *ni niega todo cambio* al negar un cambio del pan y del vino, sino sólo la afirmación tal cual es enseñada en Trento. *El pan y el vino sacramental permanecen en sus naturales sustancias*. Newman piensa que la transustanciación aniquila el pan y el vino y expone a los sentidos la realidad sagrada. *Las objeciones contra «sustancia», «naturaleza», «cambio», «accidentes», etc. parecen ser más o menos cuestiones de palabras y expresiones inadecuadas de la gran ofensa que encontramos en la visión romana de esta sagrada doctrina*. En la nota de 1877 corrige la afirmación *cuestión de palabras*<sup>369</sup>. En realidad, Newman y Froude se oponían a la transustanciación para prevenir también otras doctrinas que consideraban errores y abusos romanos, como el sacrificio eucarístico de las Misas privadas, el purgatorio y el culto a los santos.

*La doctrina de la transustanciación* era para él *una dificultad al no ser primitiva... «no» está en los Padres*. En la correspondencia con Russell la acusa de *idea errónea justificada hábilmente*, pero no acusa a los

católicos romanos de sostenerla *en el sentido chocante que ambos repudian* (el cafarnaítico). Conoce a Bellarmino y otros *católicos romanos bien informados que sostienen la presencia «espiritual» en la Eucaristía*, pero no es eso lo que condena el *Artículo* contra la transustanciación. Es una cuestión de escuelas y un problema de palabras, que en realidad no le interesa. Como sabemos por el mismo Newman, Russell *fue la persona que más influyó en su conversión*<sup>370</sup>, podemos conjeturar sin error que lo iluminó especialmente respecto a la transustanciación. El rechazo anterior no parece haber sido nunca definido ni definitivo sino condicionado, admitiendo poder estar equivocado.

El texto clarificador que ilumina la relación entre Presencia real, sacrificio y transustanciación está en aquella *nota* de 1883 al *Tract* 90. Al negar la transustanciación se negaba la Presencia real y el verdadero sacrificio. Era imposible una cosa sin la otra. Siguiendo el texto, la postura anglicana, y de Newman antes de su conversión, era la siguiente:

1. Ninguno de los teólogos anglicanos habían mantenido que Cristo es realmente ofrecido en sacrificio en el rito eucarístico.

2. La Presencia real residía no en la oblación sino en la comunión. Esta era la diferencia cardinal entre el credo romano y el anglicano.

3. Al «combinar» la doctrina de la transustanciación con la del sacrificio de la Eucaristía, los romanos habían persuadido a los laicos de que no sólo era ofrecido un sacrificio conmemorativo sino que Cristo era ofrecido. En efecto, la doctrina del sacrificio no puede ser la misma cuando se sostiene la transustanciación que cuando no se sostiene.

4. Esto explicaba su afirmación: *Yo proclamaba* [como anglicano] *en nombre de todo el que quisiera hacerlo, el derecho de mantener «toda» la Misa «salvo» la transustanciación, siguiendo a Andrewes*<sup>371</sup>.

5. *El proceso de sacrificar, esto es, de ofrecer y de comunicar, de acuerdo a la doctrina tractariana era este: La primera acción solemne era la oblación, la formal oblación del Pan y del Vino en su propia naturaleza; de este modo, los elementos materiales subían hacia Dios. Esto era un acto humano. El segundo era divino: el retorno de los elementos desde el trono celestial para la comunión, penetrado y cargado con la gracia divina abundante y especial, era, o al menos podía ser llamado verdaderamente, el mismo Cuerpo y Sangre del Redentor, y su presencia personal.*

6. La conclusión es terminante: *de principio a fin no había ofrenda real de Cristo porque no había transustanciación. El estaba realmente presente, pero como nuestro alimento espiritual, y como el Cordero que había sido ofrecido una vez, pero no ofrecido después, no como el Cordero de la Misa.*

7. *No existía la Presencia de Cristo en la Eucaristía hasta después de la ofrenda, oblación, o sacrificio, el cual sacrificio consistía en pan y vino según sus sustancias naturales, y por ello no había ni siquiera la más pequeña aproximación a esa doctrina de Cristo ofrecido en la Misa por los vivos y lo muertos, que fue condenada en el Artículo XXXI.*

Este explicación de 1883 contesta también la postura equivocada de Newman, cuando justificaba a Jelf el *Tract* 90<sup>372</sup>, afirmando que sostenía con Andrewes que, *si se quita de la Misa la doctrina de la transustanciación, no habrá disputa acerca del Sacrificio, o con Hooker tratar aún la transustanciación como una opinión que por sí misma no necesita ser causa de separación*. Esta teología cambiará solamente después de su conversión.

Pero desde el *principio del desarrollo*, que Newman había establecido, se podía presentar la progresiva conciencia de la Iglesia que, desde los orígenes, fue pasando desde las palabras de la institución, que revelan expresamente la noción de una Presencia real, a la noción implícita de una conversión del pan y del vino en el cuerpo y sangre de Cristo, profundizando cada vez más en esta conversión a fin de conservar, precisamente, la verdad de la Presencia real. Sin embargo, Newman no parece haber considerado la transustanciación como un desarrollo de las convicciones primitivas sobre la conversión. Tampoco la considera como un desarrollo doctrinal que cabe esperar a partir de la Presencia real. No habla de ella en el *Ensayo*. Las expresiones de San Justino, que llama a las especies consagradas pan y vino, «aunque no pan y vino común», están citadas por Newman para desmentir más bien que afirmar un atisbo de conversión, siguiendo la interpretación del obispo Kaye que las toma en sentido figurado, contra el parecer de Le Nourry, para quien San Justino mantenía ya la doctrina de la transustanciación<sup>373</sup>. Estas, y otras expresiones como las de San Ireneo acerca del pan y del vino que «llegan a ser» Eucaristía, que se eucaristizan, eran ya fórmulas de *conversión*. Se podría seguir con San Gregorio Niceno y su «transformación» del pan en el cuerpo del Verbo de Dios, o las de San Ambrosio acerca del pan que «es pan antes de las palabras sacramentales», pero que desde la consagración «se convierte» en Carne de Cristo, y de la palabra de Cristo que tiene «potencia para cambiar la naturaleza de los elementos» (ut species mutet elementorum). Para San Ambrosio era imposible creer en la revelación evangélica de la Presencia sin creer en la conversión, y quien negaba la conversión negaba la Presencia. Pero anglicanos y tractarianos, incluido Newman antes de ser católico, afirmaban categóricamente «Presencia real sí, transustanciación



no», o bien «consagración sí, transustanciación no», porque la antigüedad no hablaba de transustanciación. Newman no podía no haber advertido que hablaban de cambio, con múltiples expresiones. Sin duda que estas expresiones patrísticas no tenían la precisión de la doctrina posterior, y Newman había leído a San Agustín que hablaba de aquello que se ve y aquello que se cree, y lo que se cree es el Cuerpo de Cristo, llamado «espiritual», porque no cae bajo los sentidos, y la Eucaristía es tanto realidad como figura, pasando del signo a lo significado, del cuerpo eucarístico al cuerpo místico, etc. Pero estas expresiones habían sido mal interpretadas y contrapuestas por los reformadores, tanto respecto de la Presencia real como de la transustanciación. Newman quedó aferrado a la antigüedad y no estudió del mismo modo la teología medieval. En el siglo XII se acabará por distinguir entre el objeto visible o especies (signo), el objeto de la fe o cuerpo eucarístico (realidad y signo), y lo que resulta de éste, el cuerpo místico o eclesial (realidad). Y ese mismo siglo hablará de la conversión del pan y el vino con la expresión *transustanciación*. Por ello, cuando el Concilio IV de Letrán y especialmente el de Trento, hablen de la transustanciación, dirán con verdad que *siempre* la Iglesia lo había creído implícita y preconceptualmente, y que siempre había tenido conciencia de que la Presencia real, creída explícita y conceptualmente, exigía una conversión milagrosa del pan y del vino. Pero Newman no aceptaba las palabras *semper retinuit y conservabit* de Trento.

Un atisbo de aceptación parece asomar en 1843, en respuesta a aquella carta de St John, donde éste le decía que la transustanciación era la mejor explicación que se podía encontrar. Pero la aceptación plena fue junto con la conversión, y su fundamento la autoridad de la Iglesia. Lo cual no indica un recurso rápido y legalista sino la profunda convicción de que la Iglesia era el sujeto de los desarrollos, la garantía de la verdad sin corrupciones. Las dificultades personales cedían ante la certeza del yo de la Iglesia. *La gente dice que es muy difícil creer en la Transustanciación. Yo no creía en ella hasta que me hice católico. Pero no tuve el menor problema para creer en ella, desde el momento en que tuve fe en que la Iglesia Católica Romana es el oráculo de Dios y que ella ha declarado que esa doctrina es parte de la Revelación. Que es difícil, imposible de imaginar, eso lo concedo; pero ¿que es difícil de creer?...<sup>374</sup>* La base de la aceptación es teológica, eclesiológica, no de reflexión filosófica. *Por mi parte, por supuesto que no puedo demostrar la Transustanciación; no puedo decir «cómo» es eso, pero sí digo: «¿Por qué no ha de ser así?, ¿qué hay que lo impida? ¿Qué sé yo de la sus-*

tancia y la materia? Pues lo mismo que los más grandes filósofos, o sea, nada»<sup>375</sup>. El mismo pensamiento aparece detrás de esa frase dirigida a Pusey: *Con gusto hablaría sobre la transustanciación si supiera cómo*<sup>376</sup>.

Como hicimos con su postura anglicana, y recurriendo también a los textos analizados, podemos resumir lo que Newman enseñará como católico:

1. *la palabra «accidentes» tiene autoridad, pero es escolástica no dogmática. «Sustancia», sin embargo, es dogmática, y la simple pregunta es qué significa. La Iglesia da su propio sentido a las palabras, y esta misma palabra «sustancia» que aparece en el Credo de Nicea no ocupó su lugar sin temibles controversias y divisiones, porque muchos no querían renunciar a su propio sentido y aceptar el eclesialístico.*

2. *«ousía o sustancia» no es una idea abstracta sino un ser real y concreto... La sustancia del cuerpo de un hombre es una res, y así es la sustancia de un pedazo de pan... Esa res está más allá de nuestros sentidos.*

3. *Sólo conocemos el pan subjetivamente en sus «phenomena», como blanco, dulce, seco, etc. Estos «phenomena» son producidos sobre nuestros sentidos por lo que se llama sus «accidentes», que son cosas reales también y más allá de los sentidos también. Los he llamado «fuerzas»... para darles un nombre. Algunas veces se los llama «natura»...*

4. *Cuando la misma res del pan es sucedida por la res ipsa Christi, entonces la res o sustancia de Cristo está representada por las fuerzas, y a través de ellas por los «phenomena» del pan.*

5. *En cuanto a la palabra «materia» no veo que entre en la doctrina de la Eucaristía de ningún modo, excepto cuando comenzamos a hablar de concomitancia, es decir, que donde está el cuerpo de Cristo allí está su alma, esto es, donde está la sustancia «material» allí está la «espiritual». Lo material se contrapone a lo espiritual, pero no es necesario de ningún modo.*

6. *Por materia se entiende el caos. Si el caos existe aún o no, no lo se. Supongo que no. Si no existe, la materia «es» ahora una palabra abstracta, que denota alguna cosa, no existente de hecho, pero que podría existir si la sustancia pudiera ser dividida en sus componentes. Manteniendo lo anterior, no hago preguntas tales como si «se crea nueva materia» o «se vuelve a traer la vieja»... No puedo ir más allá del canon tridentino, a saber, que la sustancia del pan es cambiada en la sustancia del Cuerpo de Cristo, y que las especies permanecen.*

7. *Las «sustancias» innumerables e independientes de las cuales vemos los «phenomena», son cosas verdaderas. Pienso que son sustancias «materiales», no inmateriales como es el alma. Hasta tener mejor información, no creo en la existencia de la materia como una cosa; lo que se*

*llama comúnmente materia, o materias, especies de materias, son para mí «sustancias» materiales.*

8. *Bajo la palabra «especies» están incluidos todos los «phenomena» del pan y del vino... Lo físico es sinónimo de «phenomena», accidentes, especies; la transustanciación es por supuesto «hiperfísica»... El cuerpo y la sangre de nuestro Señor son sustancias materiales, aunque tengan propiedades espirituales. Cuál es la diferencia, aunque «exista» una diferencia esencial, entre sustancia material y espiritual o sustancia inmaterial, nadie lo sabe.*

9. *Hablo sinceramente cuando digo que estoy informado muy imperfectamente sobre estos temas, pero ciertamente no puedo ir más allá de esto en mi propio pensamiento: los «phenomena», los accidentes, son «fuerza» actuando en nuestros sentidos, y produciendo esos efectos en nuestras mentes que llamamos forma, luz, color, sonido, etc. Pienso que estas fuerzas proceden de esa cosa o causa desconocida que llamamos «sustancia», y cada sustancia tiene sus propias fuerzas, y que nuestro Señor, que es el creador y dueño de todas las fuerzas, condesciende en la Santísima Eucaristía a actuar sobre nosotros por medio de estas fuerzas, influencias, etc, que son propias de las sustancias del pan y del vino.*

## 6. LA ECLESIALIDAD DE LA EUCARISTÍA

### 1. Principio sacramental, Iglesia visible y mediadora

En todos sus escritos sobre el misterio teándrico de Jesucristo, subyace la convicción de que su *Presencia real*, y que si la Encarnación y su obra salvífica ha sido obra divina por la cual el Dios invisible se ha hecho visible en Jesucristo, es la Iglesia donde se realiza esa obra a través del tiempo. *El mundo invisible, mediante el poder secreto y la misericordia de Dios, irrumpe en este mundo y la Iglesia es precisamente la parte en la cual irrumpe*<sup>377</sup>. El primer desarrollo teológico claro que sigue a sus convicciones sobre la Trinidad y la Encarnación, es la existencia y necesidad de una *Iglesia visible*, una visión contraria al evangelismo espiritualista. Entre 1816 y 1826 se afianzó la convicción de que nunca fue revelada una religión puramente interior, como pretendía el evangelismo, y desde el principio sacramental establece un vínculo entre las dimensiones externa e interna de la Iglesia. *La Iglesia es ese cuerpo y sociedad cristiana, instituido por Cristo, y... es a través de estas formas externas que Dios da la gracia, ellas son los «medios» de gracia, y una Iglesia visible, un ministro orde-*

nado, está «entre» los medios de gracia<sup>378</sup>. La función de la Iglesia visible es hacer real el mundo venidero, *es un testigo del mundo invisible, una garantía del mismo, y una prefiguración de lo que ocurrirá en el futuro*.

La sacramentalidad de la Iglesia fue «la doctrina de 1833»: *hay una Iglesia visible, con sacramentos y ritos que son los canales de la gracia invisible*<sup>379</sup>. Según esta teología, podemos hablar de Iglesia visible e invisible en cierto sentido, como de dos aspectos de una misma y única cosa, distintos sólo en nuestros espíritus y no en la realidad... La Iglesia se llama visible, por ejemplo, porque incluye a clérigos y laicos, e invisible, porque basa su vida y su fuerza sobre influencias y gracias ocultas a nuestros ojos, venidas del cielo. Dividirla en dos sería realmente como dividir una línea curva, diferenciándola, como suele decirse, en cóncava y convexa. Lo que es convexo vista desde el exterior, es cóncavo vista desde el interior<sup>380</sup>. La Iglesia visible era postulada con vigor en su aspecto apostólico, y la Eucaristía era el sacramento del cual vivía. Precisamente, el Movimiento de 1833 quiso ser una renovación eclesial de contenido eclesiológico-eucarístico. Sus dos objetivos explícitos eran la afirmación de la sucesión apostólica y la preservación de la liturgia eucarística. *Esta Iglesia visible depende sólo de la Iglesia invisible, no del poder civil, ni de príncipes, ni de ningún hijo de hombre*<sup>381</sup>. Los «sacramentos» están evidentemente en las manos de la Iglesia visible<sup>382</sup>.

El misterio cristológico y el eclesiológico se hallaban bajo la misma única regla providente del principio sacramental, por el cual lo invisible se manifiesta a través de lo visible. Este «a través de» es la *ley de mediación*, que proviene de la Encarnación y define el mismo principio sacramental. Toda la serie de sermones sobre el Reino de Mediación señala que la Presencia real de Cristo se halla en la Iglesia. *Como mediador... está presente con Su Iglesia, guiándola por Su Espíritu*<sup>383</sup>. Esto significaba que aquella convicción de la relación profunda entre él y Dios, de la *presencia* divina en su alma, ligada a su primera conversión, *el pensamiento de dos y sólo dos seres absoluta y luminosamente autoevidentes: yo y mi Creador*<sup>384</sup>, se desarrolló hasta encontrarse con una *presencia real* vinculada a la Encarnación y a la Iglesia mediadora visible. Esta mediación era vista como *mediación de gracia*. La Iglesia visible y mediadora era la depositaria de esos *canales de gracia*, la gran convicción eclesiológica desde 1833. Y esa presencia real mediadora de gracia era principalmente la *presencia eucarística*. Aún considerando el carácter comunal de la Eucaristía, ésta también respondía en plenitud a aquella *evidencia*

de una relación personal de unión: *yo y mi Creador* significó *yo y mi Cristo eucarístico*.

## 2. Apostolicidad y catolicidad de la Eucaristía

Esto ha sido tratado con detalle en la primera parte como uno de los fundamentos eclesiológicos y en la segunda parte como uno de los fines del Movimiento de 1833, formalmente expresado en el texto inicial de la Asociación de Amigos de la Iglesia. Nos remite a la centralidad de la Eucaristía en la vida de la Iglesia. Ambas realidades, la sucesión apostólica y la Eucaristía, corresponden a la estructura sacramental de la Iglesia, esa manera providente de transmitir los dones de la redención. Pero es la Eucaristía la que debe ser garantizada por la sucesión apostólica. El orden es primero cristológico y luego eclesiológico, es la Presencia sacramental y sacrificial de Cristo que se da únicamente en Su Iglesia apostólica. Esto remite a su vez a la catolicidad, a la unidad de toda la Iglesia, al misterio salvífico universal contenido en la Eucaristía, realidad de comunión, sacramento de unidad. El vínculo entre el obispo y la Eucaristía había sido comprendido por Newman desde las lecturas de San Ignacio. Esto remitía a la relación entre sacerdocio y Eucaristía.

En dos de los sermones litúrgicos de 1830, Newman define los tres oficios del sacerdote: a) ofrecer a Dios como órgano y portavoz de todos los cristianos el culto de ellos, b) conmemorar en el sacramento de la Cena el único sacrificio perfecto y suficiente que Cristo hizo en la cruz, c) interceder, en privado, por la Iglesia de Dios. Este sacrificio de acción de gracias es distinto del de Cristo, no es su representación. Cristo es el único Sacerdote, y este título se aplica a sus «ministros» en un sentido inferior. Los sacerdotes son «mediadores» en El. La doctrina de la representación no la aplica al sacrificio sino al sacerdote que celebra. De otro modo hubiera requerido creer en la identidad sustancial no sólo del sacrificador sino también de la víctima, entre la última cena y el sacrificio de la cruz, por un lado, y la eucaristía por otro. La insistencia en la Sucesión apostólica como uno de los pilares del Movimiento desde 1833 ubica al sacerdocio en el marco de su origen apostólico, en directa conexión con la validez de la Eucaristía. Se insiste en la «comisión» o mandato apostólico. El sacerdote es *un canal por el cual son comunicadas las bendiciones peculiares del Evangelio*, que son los sacramentos *Hay dispensadores especiales del alimento espiritual, de la divina gracia, o sacerdotes*<sup>385</sup>. El

cambio de terminología, de «ministro» a «sacerdote», por influencia de Froude, comenzó hacia fines de la década de 1830.

### 3. Eucaristía como sacramento eficaz de la gracia

La Eucaristía fue entendida por Newman según el lenguaje propio de sus primeros años, anteriores a la ordenación sacerdotal, como *medio de santificación*, en consonancia con su abandono de la visión calvinista sobre la eficacia regenerativa del bautismo. Pero la conversión era un proceso que se extendía desde el bautismo hasta la muerte. Hubo un esfuerzo de comprensión gradual de los «dos Sacramentos», pero el acento estuvo puesto hasta 1826 en el bautismo, a expensas de la Eucaristía. Entre 1826 y 1835 la Eucaristía ocupó el centro de su predicación, en cuanto a la comunión y a su liturgia, según los formularios del *Prayer Book*<sup>386</sup>. Pero al hablar de la Eucaristía como *medio de gracia*, lo hacía en consonancia con la terminología del ritual, que lo entendía según la concepción virtualista. Lo mismo ocurría al definirla como *garantía de perdón*, de sabor recepcionista. Con la lectura de los Padres aparece, contemporáneamente, la expresión *alimento de inmortalidad*, que al conectar el sacramento a la Resurrección de Cristo y a la nuestra, desde el sermón del Pan de vida, profundiza su eficacia. Habla de una *conformación* con Cristo como efecto real. Habrá un paso gradual desde la consideración de los efectos, típicamente calvinista, a la Presencia real en sí, que es la causa de esos efectos.

Desde esta homilética pretactariana, afirmaba que el Reino de mediación de Cristo, distinto de su Reino eterno, es un Reino de gracia. Se trataba de la Iglesia visible, a través de cuyas *formas externas* Dios da la gracia. Dos procesos van juntos, el que le lleva gradualmente a sostener la efectividad de los sacramentos en el orden de la gracia y el que termina en la necesidad de una Iglesia visible, cuyos sacramentos son *canales de gracia*. Esto afirmaba la eclesialidad de la gracia y de la Eucaristía.

Hasta 1830 el énfasis en la predicación sobre la Eucaristía no estuvo puesto en su calidad de don misterioso, sino en el principio de la alianza sacramental. Al pasar de la teología de la manifestación a la del misterio, en 1836, ahonda el significado profundo de la visibilidad y mediación de la Iglesia, que estaba presente en la expresión *instrumento*, que el principio sacramental adjudicaba al mundo visible respecto del invisible, y por el cual se establecía un vínculo de comu-

nicación entre ambos, de modo que se trataba de una revelación activa, no sólo representativa o sugerente. Para la teología de la «manifestación» los sacramentos eran representativos de una promesa, pero según la teología «mística», la Iglesia es el *medio e instrumento* a través del cual Cristo actúa en el mundo comunicando los méritos de su expiación, y los sacramentos son *canales* a través de los cuales se aplican estos méritos a los individuos. La palabra *real* que aparece en el *Tract* 73 para expresar esta conexión es suficientemente clara, y remite a la realidad de los misterios salvíficos así como a su real comunicación para que puedan ser participados en el orden de la gracia, por los sacramentos de la Iglesia. Aquí ha desaparecido todo virtualismo.

En las *Conferencias sobre la Justificación*, Newman desarrolló una teología de la gracia, poniendo el acento en la deificación del alma por la inhabitación del Espíritu Santo, que hace presente al mismo Verbo encarnado. Esta presencia es la que constituye la justificación, *un don interior que comunica la virtud de la sangre expiatoria de Cristo. La justificación no es la fe, ni la santidad, ni muchos menos una mera imputación de la justicia de Cristo, sino la misma Presencia de Cristo*. Al hablar de la fe se refiere a la doctrina protestante, y al mencionar la santidad a la doctrina romana de la renovación. La primera es totalmente negada, la segunda es asumida en el sentido de que *el que justifica también santifica, porque es El. Cristo mismo es el único principio en Su Iglesia de toda gracia y verdad*. Esta justificación *es comunicada peculiarmente a través de los sacramentos, pero la Santa Comunión comunica una presencia de Dios más imponente que el santo Bautismo*, y por ello *debe ser un instrumento de una justificación más elevada*.

En el comentario a las *Cartas de San Ignacio* reflexiona sobre la participación en los misterios de Cristo, desde su Encarnación hasta su Ascensión, y en el vínculo entre Resurrección y Eucaristía. En la conclusión expresa el fruto de esta participación como *la doctrina de la diseminación de una naturaleza nueva y divina en la estirpe caída de Adán, y esto por medio de la Eucaristía*. En el *Tract* 90 mantiene la definición de sacramento del *Artículo XXV, signos eficaces de la gracia*, desde la cual dice que podrían admitirse como sacramentos los otros cinco, además del bautismo y la Eucaristía. Las *Homilias*, complemento necesario de los *Artículos*, citan a San Agustín para declarar que son *un signo visible de una gracia invisible*.

El sexto principio del cristianismo enunciado en el *Ensayo sobre el desarrollo* recogerá finalmente esta convicción: *Es la intención de*

*nuestro Señor en la encarnación hacernos lo que El es en sí mismo; este es el principio de la Gracia, que no sólo es santa sino santificadora.* Se trataba de la *presencia santificadora* de Cristo mismo. Tanto en el ensayo sobre la *Via Media* como en el de la *Justificación*, considera la Eucaristía como el *instrumento de justificación más elevado*, pues comunica *la divina presencia*. La expresión *hacernos lo que El es en sí mismo*, significaba afirmar la participación de nuestra naturaleza en la naturaleza divina de Cristo, esto es, la configuración con Cristo en la plenitud de todos los misterios de Su persona, desde la encarnación hasta la muerte, la resurrección y la ascensión. Esta visión patrística sobre Cristo y sobre nuestra vida en Cristo tenía como núcleo la teología de San Ignacio y San Ireneo acerca de la Eucaristía como *alimento de inmortalidad*, es decir el vínculo entre eucaristía y resurrección.

#### 4. La comunión frecuente

Desde su juventud, con aquella frecuencia inusual de comulgar, Newman había creído en la Eucaristía como *medio de santificación*. Aún así, la comunión habitual se entendía de Cristo en el corazón. Al desarrollarse la convicción de la Eucaristía como *único medio de gracia* el *Tract 6* pedía el retorno a la práctica primitiva de comulgar frecuentemente. El *Tract 26* con extractos de Beveridge insistía en lo mismo, sosteniendo la necesidad de la celebración diaria y la comunión semanal. Newman comenzará esta práctica recién en 1837. Newman predicó tres sermones para preparar este cambio en la vida de sus fieles. Los argumentos eran escriturísticos, pues la institución de la Eucaristía estaba conectada con el retorno de Cristo y mostraba que fue pensada para una celebración continua, como memorial escatológico, tal como lo revela la práctica de la Iglesia primitiva en el libro de los Hechos. También se fundamentaba en la antigüedad y finalmente en la práctica de las iglesias de Londres 120 años antes. La comunión infrecuente se había dado en la Edad Media y en los reformadores ingleses.

Newman unía la declinación doctrinal en su Iglesia a la declinación desde la misma época (*tunnel period*) en la práctica de la comunión. La falta de obediencia en esto último era la causa de la ceguera en lo demás. Se necesitaba una segunda reforma. Desde aquí percibimos con mayor claridad que el fundamento de la misma era eucarístico. La práctica frecuente por entonces en la Iglesia de Roma también había decrecido, y volvería recién con San Pío X. Adviértase la clarividencia del intento tractariano setenta años antes.



En cuanto a la relación entre lo doctrinal y la práctica sacramental, las doctrinas protestantes habían insistido en una indignidad extrema, lo mismo que el jansenismo, y Newman ha registrado esto en aquellas preparaciones juveniles, lo mismo que en sus sermones. Pero, por otro lado, había una preocupación admisible, en la medida en que cuanto más crecía la convicción de la Presencia real y la eficacia del sacramento en el orden de la gracia, más aumentaba la insistencia en prepararse bien. Este desarrollo de la comunión frecuente era concomitante con el de la Presencia real, por influencia de Froude. La Eucaristía es vista cada vez más como el centro esencial y absoluto de todo el culto. Para 1850, la comunión semanal en la Iglesia de Inglaterra será la regla, y se celebrará diariamente en muchas iglesias.

## 5. Iglesia, Eucaristía y comunión

La Iglesia como instrumento para comunicar la vida divina, inspira a Newman una teología eucarística que se aparta de los primeros sermones, centrados en la expiación, y contempla la Eucaristía como *comunión de unos con otros*, como *fiesta de la caridad, de mutua buena voluntad y afecto*, donde hay un *reconocimiento de todos son iguales en el natural desamparo y peligro y en los privilegios de la alianza de misericordia*. El sacramento no es solamente conmemoración de la muerte del Señor, garantía de su misericordia, comunicación de la gracia: *comunión implica no sólo que estamos asociados a Cristo sino unos con otros*, y entonces *participar de la Cena del Señor no es solamente un acto de «fe» en Cristo sino la expresión de nuestro «amor» mutuo*<sup>387</sup>. La Eucaristía como *comunión* significa *una común participación de los beneficios de la redención*<sup>388</sup>. Es un antecedente de una visión más profunda, donde la *communio* de la Iglesia (*corpus mysticum*) surge de la *communio* eucarística (*corpus verum*). Newman no usa estos términos, pero su lenguaje no los contradice. También señala que la oración en común, y no meramente individual, es eficaz en el orden de la gracia. Es importante venir a la Iglesia al culto común, porque *la multitud de creyentes claman como un solo hombre la gracia que se derrama sobre al único e indiviso cuerpo místico de Cristo*<sup>389</sup>. Los sacramentos del bautismo y de la Eucaristía son sociales y públicos por naturaleza, ya que el primero nos incorpora al cuerpo espiritual de Cristo y la comunión es *la continua vida de la Iglesia*. La doctrina del sistema sacramental es anti-individualista en cuanto a la gracia, por-

que es una gracia mediada a través de los sacramentos de la Iglesia al único cuerpo de Cristo. El Movimiento de Oxford, que Newman lideró, unió precisamente la realidad de la Iglesia a la de la Eucaristía, comprendiendo ambas en recíproca relación, para establecer los fundamentos de una renovación que no podía sustentarse sin esta doble comunión. Es en la liturgia de la Iglesia donde se realiza esa comunión de amor.

## 6. Desarrollos auténticos:

### La adoración eucarística y Comunión bajo una especie

Fue una de las cuestiones más combatidas por los reformadores, en relación a la transustanciación, y al rechazo de la Presencia real fuera de la celebración. Esto se mantuvo en la Iglesia de Inglaterra y hubo algún cambio precisamente a partir del Movimiento de Oxford. En época de Isabel I ya se había suprimido la elevación durante la consagración. En el *Tract* 90, la explicación de la celebración de la Comunión, en referencia a la práctica de arrodillarse (la «rúbrica negra»), a la cual Newman adhiere, es calvinista, según el texto del *Prayer Book*. Newman concluye que puede admitirse porque no se hace ninguna adoración *ante el pan y el vino sacramental recibido corporalmente*, ni tampoco *delante de ninguna presencia «corporal» (es decir carnal) de la carne y sangre natural de Cristo*, porque *el pan y el vino sacramental permanecen aún en sus sustancias naturales, y el cuerpo y sangre natural de Cristo están en el cielo*. Esto lo mantuvo hasta la conversión, pero en el *Ensayo sobre el desarrollo*, inserta una secuencia de desarrollos previsibles: Encarnación – principio sacramental – sacramentos – Eucaristía – Presencia real – adoración de la hostia. En efecto, una vez comprendida la Presencia real objetiva, es un desarrollo legítimo que nazca la convicción acerca de la permanencia de dicha Presencia después de la Misa. Newman escribió esto inmediatamente antes del paso a Roma, y desde entonces recogemos en sus cartas y diarios innumerables testimonios de su oración ante el Santísimo y la práctica de la Adoración Solemne. Pero nunca significó para Newman una práctica que sobrepasara el valor de la Misa.

La cuestión de la comunión bajo la sola especie del pan, negada por los reformadores, Newman la rescata como un desarrollo legítimo en su *Ensayo* de 1845, según algunos textos del Nuevo Testamento (Hechos y San Pablo), nada convincentes, pero sí lo son las citas de los Padres y la práctica monacal como desarrollo histórico

que viene de la antigüedad. Sin embargo, la conclusión es que *a pesar de estos precedentes se necesita una garantía que haga comprensible una medida tan peligrosa y tremenda como es apartar de hecho a los cristianos de la mitad del Sacramento*. Para Newman esta garantía es *la autoridad de la Iglesia*. *Podemos confiar en ella implícitamente... y en proporción a que podamos confiar en ella disminuirá nuestra dificultad*. La Iglesia lo estableció formalmente en el Concilio de Constanza. Agrega además un argumento por el absurdo, o negativo, al desafiar a la Iglesia anglicana que negaba a los niños no sólo el cáliz sino también el pan. En efecto, la primera comunión se recibía, como lo hizo Newman mismo, en la adolescencia.

## 7. LA LITURGIA EUCARÍSTICA

Los diez sermones sobre liturgia de 1830 inauguran lo que será preocupación central del Movimiento desde 1833. La Eucaristía se celebra. No es sólo doctrina. Precisamente el mandato de la Cena consiste en «hacer» el sacramento en memoria de Cristo. La liturgia es el lugar de la celebración y de la comunión. La Eucaristía comenzó a ser la celebración principal de la Iglesia gracias a los tractarianos, como se ha visto en la primera parte. Newman participó de esta reforma litúrgica, en cuanto a la frecuencia de las celebraciones y comuniones y en cuanto a la calidad de las mismas, incluso en el orden musical, para el cual estaba dotado. Los registros hablan de los cantos que enseñaba en Littlemore. Pero la comunión semanal dominical era para los estudiantes en la iglesia de St Mary de Oxford.

La edificación de la iglesia de Littlemore reviste no poca importancia en este sentido, porque fue la primera iglesia tractariana, una señal manifiesta de lo que se pretendía, y del énfasis puesto es la vida misma sacramental, especialmente bautismal y eucarística. La celebración diaria y luego la comunión semanal que introduce Newman fueron otros signos de la intención permanente de promover una reforma de la Iglesia desde la renovación litúrgica. Dos sermones predicados para el aniversario de la consagración de la iglesia de Littlemore hablan del culto externo con el lenguaje del principio sacramental<sup>390</sup>. En efecto, lo visible de la liturgia y del espacio para su celebración son necesarios según el plan providente de Dios al crear al hombre y al redimirlo en Cristo. La lógica de la Encarnación se extiende a la Iglesia y a la liturgia de los sacramentos. Todas las formas, las ceremonias y los ritos adquieren un sentido místico que nos co-

necta con el mundo invisible de Dios en Cristo. *Dejad que la casa de Dios sea ricamente adornada, pues es el lugar donde El habita, y los sacerdotes le representan. Hacer visible la belleza de la santidad, traer ofrendas para el santuario, ser observador de lo arquitectónico y reverente en las ceremonias, toda esta religión externa es una suerte de profesión y confesión de fe; no es nada más que lo natural en aquellos que están cultivando dentro la vida religiosa... Los que gozan «con» sus hermanos en la salvación común y desean rendir culto unidos, «construyen un lugar» para dar culto en él.* Es el significado sacramental de la arquitectura de un templo.

Newman, desde el principio sacramental, pudo discernir también la dimensión *cósmica* de la liturgia. Toda la creación, material y espiritual, tiene la misma finalidad: dar culto a Dios, que hizo todas las cosas. La adoración es la gran acción que perdurará eternamente. Le damos aquello mismo que hemos recibido de El y que proviene de El. Asimismo, la liturgia eucarística nos pone en relación a la *liturgia celestial*<sup>891</sup>. La secuencia Encarnación – Resurrección – Eucaristía se concreta precisamente en la celebración eucarística, donde se actualiza el misterio pascual redentor y somos alimentados para la inmortalidad, hechos aptos para resucitar. La dimensión escatológica del sacramento se hace manifiesta en los ritos y palabras que están en los formularios, y que, por contener y «esconder» ese gran misterio, deben ser preservados. Uno de los dos fines del Movimiento de Oxford era la fidelidad al *Prayer Book*, como interpretación recta de la doctrina eucarística, y de todos los *Artículos* de fe, y la negativa a introducir cambios en la liturgia. Varios *Tracts*, se ocuparon incluso de hacer la historia de las distintas tradiciones litúrgicas. Es notable el contraste entre esta intención de conservación propia del Movimiento y entendida como renovadora, y lo que ha ocurrido en nuestro tiempo, cuando se ha intentado una renovación como cambio de las formas. Esta era precisamente la tendencia liberal a la cual Newman se oponía. Más aún, no solo se trataba de conservar el *Prayer Book* sino de volverlo a la forma más católica posible, previa a los reformadores.

Faussett criticó a Froude por haber dicho que el texto de la celebración eucarística (*Communion Service*) de entonces era «un juicio sobre la Iglesia» y que sería ventajoso «reemplazarlo por una buena traducción de la liturgia de San Pedro». Newman contestó que *la forma eucarística original fue asignada razonablemente a los apóstoles y evangelistas mismos, y que existe hasta hoy bajo cuatro ritos diferentes, y que entre los puntos en que coinciden están, por supuesto, aquellos que son la esencia del sacramento. En el momento de la Reforma poseíamos*

*en común con todo el occidente el rito de la Iglesia Romana, o liturgia de San Pedro. Afirma sin atenuantes que Este sagrado y preciado monumento de los apóstoles lo recibieron nuestros reformadores completo y entero de sus predecesores y mutilaron la tradición de 1500 años, que están misteriosamente vinculados con sus antepasados y cargan con su pecado, y que no debería surgir ningún malentendido sobre lo que quiere decir el autor [Froude] al usar la palabra «reemplazar», pues tal «reemplazo» no significaría remover ninguna oración, ninguna parte de nuestro rito actual, sino que consistiría en agregar y recomponer, en un retorno al Canon original.*

Comprendía la Eucaristía como realidad intermedia entre la Ascensión y la Parusía. La liturgia es expresión de esa espera. Nos dice que allí es donde se nos concede aproximarnos a Dios y aprendemos *gradualmente a resistir la visión de El... Los hombres preguntan a veces porqué necesitan «profesar» la religión, porqué deben ir a la iglesia... porqué deben participar de lo que la Iglesia llama sacramentos... Vemos esta simple razón: porque tendrán un día que cambiar su estado de ser. No deben estar aquí para siempre. La relación directa con Dios ahora, la oración y cosas semejantes, pueden ser necesarias para un encuentro apropiado con El en el futuro, y una relación directa de Su parte con ellos, lo que llamamos comunión sacramental, puede ser necesaria en algún modo incomprensible, para preparar su misma naturaleza a resistir la visión de El...* Newman recurre como siempre al lenguaje propio del principio sacramental y dice que *Un fino velo se extiende entre este mundo y el venidero. Nosotros, hombres mortales, lo recorreremos de arriba abajo, de aquí para allí, y no vemos nada. No hay acceso a través de él al mundo venidero. Pero precisamente en la liturgia eucarística ese velo se abre de algún modo. De a ratos parece que vislumbráramos una Forma que veremos en el futuro cara a cara... Hemos estado comiendo o bebiendo, y no era ciertamente un sueño que Alguien nos alimentaba de Su costado herido y renovaba nuestra naturaleza con la comida celestial que nos daba. Así, de muchas maneras, el que es Juez de nosotros nos prepara para ser juzgados. El que nos va a glorificar nos prepara para ser glorificados*<sup>392</sup>.

La renovación musical promovida ayudaba a este propósito, con la salmodia y los himnos litúrgicos, que canalizaban bien los sentimientos religiosos. La poesía de Keble y la de Newman, con sus versos, y después de la conversión la traducción de los himnos latinos para el Oratorio, era el mismo impulso de esta labor litúrgica. Para esto no servía ni la herencia de las catedrales anglicanas ni los himnos evangélicos de origen metodista. Estos últimos eran deficientes en

doctrina y sin vínculo con la liturgia. Newman dice que eran más bien un sustituto de la misma, y *habiendo abandonado el Te Deum, hemos recurrido a las rimas de Watts, Newton y Wesley*<sup>393</sup>. Ya se hizo referencia en la primera parte a la labor musical de Oakeley, y su restauración del canto gregoriano. Los tractarianos querían comunidades de fieles que cantaran, no el culto «high and dry» de las catedrales, cantado exclusivamente por el coro.

La liturgia según el criterio de Newman y los tractarianos, fue también el modo de combatir el racionalismo del momento, tanto de liberales como de evangélicos. El principio sacramental y dogmático brotaban del espíritu antirracionalista, que oponía a la religión de las evidencias y la manifestación una teología del misterio. La liturgia celebra, precisamente, el *misterio* de la redención, bajos signos externos que contienen, como el mismo lenguaje humano, las realidades divinas invisibles de Dios. La lógica de la Encarnación se extiende en la liturgia como actualización legítima de los misterios salvíficos que aquella contiene, muerte, Resurrección, Ascensión y Parusía de Cristo, conectándonos con el mundo futuro mediante la espera tras el velo.

Newman pinta el cuadro de una sociedad que ha perdido el sentido de lo sagrado. Critica esas *oraciones que parecen una predicación*, y la irreverencia general en la iglesia, signo de la pérdida del temor de Dios, signo a su vez de la pérdida de fe en la Presencia de Dios, en la Presencia real de Cristo en la Eucaristía. *Arrodillarse en vez de sentarse... llegar frecuentemente al Santísimo Sacramento... estar quietos y reverentes durante esa celebración sagrada... son actos de fe... son los actos que haríamos si viéramos y escucháramos a Aquel que «está» presente, aunque no lo vemos con nuestros ojos ni lo escuchamos*<sup>394</sup>. La palabra favorita de los tractarianos era «ethos», para referirse a una actitud que caracterizara esa renovación en la fe, en la Iglesia, en la Eucaristía.

Otro aspecto de esta renovación litúrgica era establecer la relación adecuada entre el sacramento y la predicación. Tanto Newman como Keble y Froude negaban que la predicación fuese un medio de gracia en el mismo sentido que los sacramentos. Era otra crítica al evangelismo. *La oración es el fin de la vida misma del cristiano. La gracia de Dios está prometida a través de los sacramentos, y todo lo que tiene un carácter sacramental, y no a través de la predicación. La predicación será beneficiosa para el que busca a Cristo pero no puede por sí misma crear un corazón que le busque*<sup>395</sup>. La predicación está subordinada a la oración como un medio para un fin. Esto lo decía por aquellos que iban a la iglesia nada más que para escuchar un sermón. Por eso Newman

llega a decir que sería deseable que hubiera celebraciones sin sermones. En las *Conferencias sobre la justificación*, Newman continúa con el tema, advirtiendo que hay dos clases de predicación, la que muestra a Cristo, objeto de la fe, y la que pide la conversión de la fe sin mostrar su objeto, típica del evangelismo. Esta última inspira sólo la autocontemplación, en vez de contemplar a Cristo<sup>396</sup>. Estas tendencias no eran sino la subversión del sistema sacramental, porque ponían al hombre en el centro y no a Dios. La sobrevaloración de la predicación era algo típico del protestantismo desde sus orígenes, en desmedro de los sacramentos. De hecho, la liturgia metodista de Wesley y sus derivaciones evangélicas no era más que liturgia de la Palabra. Newman señala que el mismo *Prayer Book* no estaba libre de esta protestantización, y que la influencia vino de Bucer. *Las oraciones no son sermones. Los puritanos quieren que lo sean, y miran los sacramentos principalmente «como» sermones, pensando que la gracia de ellos «reside» en las impresiones bondadosas de sus mentes, y por eso comienzan con una larga predicación. Con este mismo espíritu Bucer dispuso en el segundo Prayer Book del Rey Eduardo, una exhortación al comienzo de la celebración diaria, que aún forma parte de la misma. En el modo original, el fiel no pensaba en sí mismo, venía hacia Dios. La Casa de Dios y el Altar eran el sermón que se le dirigía. Sus sacramentos eran los «objetos» de su consideración... La «acción» habla<sup>397</sup>*. Este magnífico texto muestra la concepción litúrgica de Newman. Se quejaba de que los reformadores ingleses habían intentado *luteranizar nuestras devociones*<sup>398</sup>.

Por otro lado, la liturgia no anula los sentimientos sino que *los calma, los dirige, los purifica*. La objetividad del culto equilibra el peligro de una subjetividad desbordada<sup>399</sup>. Esto lo decía también de la oración personal, al insistir en la bondad de las fórmulas para evitar la divagación de la mente y fijarla en los contenidos de la fe. La adopción del Breviario romano, heredado de Froude, completó la liturgia sacramental eucarística con la liturgia de las Horas, en un claro desarrollo hacia la concepción católica de la vida orante de la Iglesia.

Otro punto importante en la concepción litúrgica fue desde el comienzo del Movimiento de Oxford, la posición del sacerdote *hacia el este, ad orientem*. La restauración de esta costumbre antigua tenía un gran significado, aunque no fuera una cuestión doctrinal. Froude deseaba que el clero rezara con su rostro vuelto al altar, de espaldas a los fieles, en oposición a la posición que se adoptaba en las iglesias protestantes<sup>400</sup>. Se debía recordar al fiel que la casa de Dios es casa de oración y sacrificio espiritual y no de mera instrucción. Al menos, no

era contrario a las rúbricas. Newman, en cambio, no quería cambios que pudieran causar problemas innecesarios. Se dice que cuando celebraba la Eucaristía como anglicano, lo hacía en lado norte del altar, como requería la interpretación de las rúbricas, pero en la nueva iglesia de Littlemore, desde su consagración, se observaba el uso de volverse a oriente para rezar<sup>401</sup>.

Con la oración sacrificial después de la comunión, se negaba el sentido sacrificial de la Eucaristía en el «formulario», reemplazándolo por un sacrificio de acción de gracias, se devirtuaba la misma consagración y se negaba la Presencia real. Esta observación de Newman en varios textos católicos, indicaba el vínculo dogmático-sacramental *lex orandi lex credendi*. Se celebra lo que se cree, y se cree lo que se celebra.

La liturgia romana que observó como anglicano le había impresionado, y tuvo no poca influencia en su camino de conversión. El seguimiento de la espiritualidad de San Felipe Neri, y la fundación del Oratorio, fue un desarrollo homogéneo más en la búsqueda de un crecimiento auténtico a partir de la fe católica celebrada en la liturgia. La mística filipina incluía la música como parte insoslayable del culto. El espíritu que Newman tuvo como tractariano desde el Movimiento de 1833, por el cual se valoraba la liturgia, continuó en su camino a Roma y en su vida católica posterior. También en esto hubo, como había expresado en el *Ensayo sobre el desarrollo*, continuidad de principios.

### CAPÍTULO III

#### LA ESPIRITUALIDAD EUCARÍSTICA DE NEWMAN

Si la teología eucarística de Newman llegó a su plenitud católica a través de un desarrollo, su espiritualidad también se desarrolló homogéneamente. El desenvolvimiento tuvo como término *a quo* aquella piedad evangélica que acompañó su primera conversión, y como término *ad quem* su vida sacerdotal católica que brotó de la segunda conversión y estuvo centrada en la celebración de la Misa y en la oración silenciosa a los pies del sagrario hasta el fin de sus días.

Aquella primera piedad estuvo marcada por la búsqueda de la *santidad*, y la devoción y reverencia a la *comunión*, nada común en los albores del siglo XIX inglés, provenía de la convicción acerca de la *Eucaristía como medio de santificación*. El joven estudiante de Oxford se dolía precisamente por la falta de verdadera espiritualidad en



el ambiente universitario, característica del anglicanismo High and Dry. El evangelismo pudo nutrir, en cambio, aquella sed que brotaba de la convicción sobre la existencia de sólo dos seres, Dios y él. En efecto, el evangelismo había reintroducido la costumbre de la comunión frecuente. Esta práctica, que en sí misma resume y es el culmen de toda posible espiritualidad cristiana, era una santa obsesión para el joven laico que se preparaba haciendo sus exámenes de conciencia. La penitencia acompañaba esta piedad eucarística. Como sacerdote anglicano propagó estas prácticas, comenzando a celebrar diariamente y estableciendo la comunión semanal.

Se oponía a una espiritualidad sin contenido, o emocional. *El dogma ha sido el principio fundamental de mi religión. No conozco otra; no puedo hacerme la idea de otra especie de religión; religión como mero sentimiento es para mí un sueño y una burla. Sería como haber amor filial sin la realidad de un padre, o devoción sin la realidad de un ser supremo*<sup>402</sup>. La piedad eucarística de Newman no iba a tener las características del evangelismo. Por eso, el acercamiento al misterio más grande de la Iglesia fue paralelo a su comprensión teológica del mismo. El desarrollo paulatino hacia la fe plena en la Presencia real señala el mismo camino en el ámbito de la espiritualidad personal. Discípulo de los Padres, que fueron teólogos, pastores, y orantes, legándonos una teología dogmática que no conocía separación alguna con la moral y con la espiritualidad, Newman desarrolló también una teología que era comentario a la Escritura, especulación propia de la inteligencia de la fe, reflexión espiritual y aplicación moral. Es semejante hasta en el hecho de que la encontremos en gran medida en sus sermones, al estilo de un Crisóstomo o un Agustín.

Precisamente, Brilioth asegura que son los sermones de Newman los que formaron la espiritualidad tractariana, más que ninguna otra cosa<sup>403</sup>. Varios de ellos se refieren a la Eucaristía y a la teología espiritual que deriva de la misma. Eran pensamientos que brotaban de la contemplación del misterio de Cristo. La Eucaristía es medio de gracia, de santificación, que tiene las características de una *alianza* entre Dios y el hombre, en Cristo mediador. Era insistente en advertir contra el peligro de no acercarse a la comunión por pensar que no se es suficientemente digno, ya que el mismo sacramento nos hace buenos. Al mismo tiempo insistía en llegar con arrepentimiento y deseos de *santidad*<sup>404</sup>. Por otro lado, en la década de 1830 hay un cambio en la predicación alertando sobre el peligro de comulgar indignamente, *sin temor*, peligro que crecía con la comunión frecuente, que él mismo recomendaba. La Eucaristía es un misterio de amor, pero al mis-

mo tiempo un misterio que pide temor reverencial. Por tanto, *el amor a Dios es lo que más nos preserva de una recepción irreverente del sacramento*, aunque hay *medios subsidiarios que nos aseguran contra la remota posibilidad del peligro*. No es pecado no usarlos pero *en la práctica son necesarios para una asimilación más perfecta de la gracia sacramental*<sup>405</sup>. Se refiere al ayuno y la penitencia, esto es, a la práctica ascética en relación a la comunión eucarística. *¿Quién osará pensar que puede salvarse sin mortificación de la carne, cuando ni San Pablo pudo?*<sup>406</sup>. Pero el verdadero ascetismo tiene que ser por configuración a Cristo paciente. Siguiendo a los Padres, Newman enseña que los cristianos reciben una presencia de Cristo y son instrumentos y signos sacramentales del Hijo de Dios, de modo que en sus acciones *reiteran místicamente todas las acciones de Su vida mortal: su nacimiento, consagración, ayuno, tentación, conflictos, victorias, sufrimientos, agonía, pasión, muerte, resurrección y ascensión. El es todo en todos*<sup>407</sup>. El ayuno prepara a esta unión extraordinaria, y está relacionado no sólo con la pasión y muerte sino con la resurrección, porque es una anticipación de *ese mundo donde la carne y la sangre ya no existen*. Es como romper el velo y seguir a Cristo que *ascendió donde la carne y la sangre no pueden entrar*<sup>408</sup>. Una de las razones de Newman para introducir la celebración eucarística muy temprano por la mañana, fue que levantarse temprano suponía un sacrificio que salvaba de una religión confortable<sup>409</sup>. El temor de Newman era que la gente aceptara el lado luminoso de la religión y rechazara el severo, y tuviera una religión en la cual *el espíritu de penitencia no fuera al mismo paso que el espíritu de alegría*. Cuando esto sucediera la Iglesia sería atractiva al mundo, pero los que se convirtieran no lo habrían hecho en verdad. La comunión frecuente creaba este peligro en ciertos espíritus. *Necesitamos una religión más profunda, una credo más consistente, una fe más intensa, una visión más clara de las cosas invisibles, una comprensión más real de lo que es el pecado y sus consecuencias, una regla de conducta más práctica y abnegada, antes de que se extienda sin peligro una costumbre tan santa en nuestras feligresías*<sup>410</sup>.

Aquella «religión de la Biblia», como él mismo define la tradición calvinista en la que había sido criado, y profundizada luego en el evangelismo, lo hizo un conocedor notable del texto sagrado. La lectura de los Padres desde 1828 completó esta espiritualidad bíblica, y encontró en ellos los grandes argumentos para reconocer la grandeza del misterio eucarístico, prefigurado desde el Antiguo Testamento, instituido por el Señor, legado a la Iglesia visible en la persona de sus apóstoles, y convertido en el medio de santificación y de gracia más

elevado. Con los Padres profundizó el misterio de Cristo, desde su Encarnación hasta su segunda venida, y desde allí comprendió mejor lo que significaba la *Presencia real* de ese misterio. La teología de una Eucaristía entendida al modo virtualista o recepcionista dio paso a la convicción en una *presencia objetiva*. En franca oposición al evangelismo, comenzó a insistir en que la fe no consiste en mirarse a sí mismo sino a Cristo, como tampoco consistía la predicación en hablar de la fe sino de su objeto. Esto significaba una fe y devoción eucarística contemplativa de esa misteriosa Presencia. El principio sacramental, aplicado al mundo visible, a la historia, a todo aquello que es instrumento de la providencia divina para indicar la presencia real del mundo invisible, le ayudó a encontrar, desde el hecho de la Encarnación del Verbo, la Presencia real en el sacramento eucarístico de quien es precisamente la unión más elevada entre el tiempo y la eternidad, entre el hombre y Dios. La espiritualidad eucarística que se nutría de esta Presencia real, tiene que haberle hecho descubrir la admirable providencia que le señalaba desde joven aquellos vislumbres del misterio de un Dios escondido tras el velo. A esta espiritualidad, y su teología correspondiente, no le satisfacía explicar el «cómo» de esta presencia. La teología del misterio que desplazó a la teología de la manifestación le abrió la mente y el corazón hacia el humilde acto de fe. Fe eucarística significa anticipación de la visión de Cristo en el cielo.

La Iglesia, misterio también sacramental, en la cual se hacía presente el Hijo de Dios hecho hombre, muerto y resucitado, era quien custodiaba este misterio eucarístico, lo garantizaba a través de la sucesión apostólica, y lo comunicaba en la celebración litúrgica. Desde la Cena del Señor anglicana al Sacrificio de la Misa católica, Newman vivió un intenso desarrollo fundado en el principio inmovible de que lo que allí se celebraba era la *continua vida de la Iglesia*. La teología paulina del cuerpo estaba siempre presente en el misterio de la *comunión*. Sin Iglesia no podía haber Eucaristía ni espiritualidad alguna, porque espiritualidad se entendía no como sinónimo de un espiritualismo vago referido a experiencias interiores humanas, sino como la obra del Espíritu vivificador, el Espíritu de Cristo resucitado que nos penetra con su vida. La espiritualidad del Movimiento había sido eucarística y eclesial.

La teología de la Resurrección participada surgió de sus lecturas patrísticas, donde la vida eterna era posible solamente para el hombre si recibía el cuerpo y sangre de Cristo, es decir, la teología joánica del sermón del Pan de vida, interpretado literalmente por los Padres

y por Newman. La espiritualidad eucarística era pues no sólo espiritual sino corporal, esto es, del hombre íntegro. Es verdad que la herencia protestante le había llevado a espiritualizar demasiado la Presencia para no caer en la doctrina romana cafarnaítica, según pensaba, pero Newman se mostró siempre moderado, y el principio sacramental que unía opuestos le salvaba de visiones maniqueas o espiritualistas. Por el contrario, la Eucaristía estaba unida al misterio de una Iglesia visible con ritos y liturgia. La insistencia en preservar los formularios anglicanos como líder del Movimiento de Oxford, en edificar la iglesia de Littlemore, en predicar sobre el culto como preparación a la venida de Cristo, en amar la liturgia de la Iglesia, resguardarba la fe en la Presencia real, que era ciertamente espiritual en el sentido que la Iglesia católica también lo entendía: Cristo resucitado por el Espíritu, presente por el Espíritu, a quien se invocaba en la celebración.

Ahondó en el significado de la pasión redentora y en la gravedad del pecado, y las penitencias cuaresmales como las de Littlemore, o los via crucis de su época católica que han quedado escritos, nutrían la espiritualidad de la cruz, medida del mundo. Pero en la Eucaristía encontró, tras un desarrollo, la Presencia del sacrificio de Cristo, sacerdote y víctima. Pasó de la Cena del Señor a la Misa, de la sola consideración del banquete, de la fiesta sobre el sacrificio, al mismo y verdadero sacrificio. Nacido en el anglicanismo calvinista que había separado la Presencia real y el sacrificio de las palabras de la consagración, y al negar la transustanciación había terminado por diluirlos, pero encontró en los Padres el fundamento de aquella Presencia y aquel sacrificio, y halló aquellas descripciones de la Misa hechas por San Ignacio, que recogió vívidamente en la historia de Calixta.

Al leer sus *Meditaciones* acerca de la Misa, escritas para sus oratorios y fieles sencillos de Birmingham, tenemos la impresión de encontrarnos con la profundidad del teólogo y la devoción del santo. Si cada sermón terminaba con una oración, aquellas, que fueron pensadas para la oración personal, recogen en sí toda su predicación y resumen todo lo que pudo haber querido expresar en sus escritos más sistemáticos. Son teología orante, o bien, oraciones teológicas. La traducción de las *Preces privatae* de Andrewes en el *Tract* de 1840 ubica a este autor en la base de la concepción newmaniana de la oración basada en la lectio divina según la práctica antigua. Las *devociones* que acompañan las *meditaciones* sobre la doctrina cristiana están inspiradas en aquellas de Andrewes. Es importante señalar que las *Meditaciones* sobre la doctrina cristiana, siguiendo las verdades de fe

del Credo, están introducidas por una oración ante el Santísimo, señal de que pensaba que allí debían hacerse. El sagrario fue un descubrimiento para Newman recién convertido. La oración delante del sagrario fue su consuelo y sostén en los momentos difíciles de su vida católica, que no fueron pocos ni leves. El hombre que nos ha dejado día por día, y casi hora por hora, un registro de sus actividades diarias, anotó sus comuniones, luego sus celebraciones y quienes le ayudaban a dar esas comuniones, y finalmente sus Misas, las cuarenta horas, y la oración personal de adoración eucarística. Todo esto significa que Newman buscó el encuentro personal con Cristo allí donde realmente estaba presente. El personalismo de su talante, le hizo descubrir al hombre concreto que piensa y asiente no sólo nocional sino realmente, al ángel presente tras las cosas del mundo material, y a Cristo presente en la Eucaristía.

Las Misas aprendidas de memoria cuando ya estaba casi ciego nos hablan de un amor a esas oraciones misteriosas que producen el milagro, tanto más inaudito cuando se es sacerdote y se experimenta en calidad de instrumento del mismo. Había pasado desde su conversión de la concepción de un ministerio de representación a la de un sacerdocio participado del de Cristo. Conmueven tanto sus anotaciones de comuniones de juventud como las de sus primeras Misas en Roma después de la ordenación.

El altar que tuvo siendo Cardenal, en la misma habitación de su escritorio y biblioteca personal, muestra claramente la unión entre Eucaristía y estudio, entre oración y escritura de cartas, sermones y tratados. Es signo sacramental elocuente de la unión entre su teología eucarística y la celebración litúrgica de la misma, entre lo nocional y lo real del misterio. Por otra parte, ese altar está rodeado hasta hoy por pequeños retratos de los seres queridos por quienes Newman ofrecía la Misa. El poder intercesor del sacrificio eucarístico por los vivos y los muertos, tan negado por la tradición protestante, fue una de sus mayores convicciones. La Eucaristía era en verdad una fiesta de la caridad. Era la expresión acabada de la Comunión de los Santos, de la Iglesia visible e invisible, que albergaba más hijos en la parte invisible.

Un último aspecto de esta espiritualidad eucarística es la notable relación que tuvo con su devoción mariana. Esto no es una conclusión apresurada por pensar que había vinculado las dos devociones típicas de un católico. Su convicción acerca de la Presencia real creció a la par de su devoción a la Virgen, por influencia de Froude, y en ambos misterios de fe descubrió un desarrollo en la vida de la Iglesia.

Más aún, argumentó en base a esta similitud. Así como no tuvo dificultad en aceptar la transustanciación, no la tuvo cuando la proclamación de la Inmaculada Concepción. El desarrollo de las doctrinas cristianas era ya un fundamento esencial para su fe. La devoción, que consideraba imposible sin la teología, se nutrió en ambos casos de la profundidad de su reflexión, en el ámbito de la Tradición viva de la Iglesia.

Newman nos ha legado una verdadera teología espiritual eucarística. Toda teología espiritual se nutre, no sólo de la Escritura y la teología dogmática, sino de la experiencia creyente. Newman nos ha transmitido esa experiencia. Teología y vida, la fórmula clásica aplicada a la personalidad de Newman por los estudiosos, encuentra, al estudiar su relación con el misterio eucarístico, la máxima expresión de esa unión.

## CONCLUSIÓN

### UNA REFLEXIÓN SOBRE LA ACTUALIDAD DEL PENSAMIENTO EUCARÍSTICO DE NEWMAN

1. Newman, desde el principio sacramental, nos señala la necesidad de recuperar el sentido místico de lo visible en relación a lo invisible, en cuanto al universo creado y al hombre mismo. Pero esto es posible si, como él, lo ubicamos en el plano de la Revelación plena en Cristo, donde la Encarnación establece el camino real que hace posible aquella visión mística. Es Cristo mismo, Dios y hombre verdadero, quien permite no sólo comprender sino vivir esa dimensión temporal y eterna a la que el hombre fue llamado. Esa estructura sacramental que lleva en su mismo ser creatural como imagen de Dios, vive de Cristo, y de la Iglesia visible e invisible, donde la Eucaristía es síntesis última sacramentalidad. La aprehensión real del mundo invisible, que Newman consideraba como uno de los sentimientos intelectuales y morales que constituyen la preparación formal para hablar del cristianismo, se ha perdido hoy entre la mirada superficial del materialismo y la búsqueda supersticiosa de un más allá fantástico. Sólo en Cristo, en su Presencia real en la Eucaristía, puede recuperarse, incluso para los mismos cristianos que viven en esta cultura secularizada. Newman ayuda a mostrarnos nuevamente esta perspectiva.

Newman vislumbró proféticamente la situación de la Iglesia y del mundo actual. El relativismo se ha hecho cultura vigente en todos

los órdenes, acompañado de un creciente indiferentismo religioso, y la práctica eucarística dominical ha decaído, aunque pueda señalarse que en ciertos lugares parece renacer la adoración eucarística y la necesidad de una auténtica espiritualidad. La teología eucarística de Newman comenzó su desarrollo más significativo a partir del Movimiento de Oxford, y aquella segunda reforma, como la llamaban, tenía un claro fundamento eucarístico, donde a la liturgia le cabía un papel central porque allí estaba la realidad viva de lo que se pretendía renovar para el bien de la Iglesia. Este objetivo de Newman y aquellos tractarianos ofrece un antecedente notable para nuestros días, pues la recuperación de aquella visión completa del mundo y del hombre, según su estructura sacramental, no podría alcanzarse sino es a través de la liturgia, lugar por excelencia donde se une lo visible con lo invisible, lo temporal con lo eterno, el hombre con Dios, porque precisamente allí está la Presencia viva y real de Cristo. Así lo entendió Newman desde aquellos primeros sermones sobre la liturgia, como formadora del carácter cristiano.

2. Por cierto, este objetivo estaba claramente vinculado a la Iglesia visible, a la Sucesión Apostólica, y aquí se jugó la gran batalla contra el liberalismo. Desde la consideración de su origen divino y las prerrogativas de su estructura episcopal, la Iglesia fue defendida de las pretensiones del Estado por un lado, pero por otro se le recordó el sagrado deber de conservar y transmitir el contenido de la fe y la fidelidad en la celebración de los sacramentos según el ritual establecido. Esto ilumina con sencillez la tarea actual de la Iglesia en lo que tiene de esencial. Y en el centro de esa misión eclesial se encuentra la Eucaristía, como fundamento.

El Magisterio de la Iglesia, desde la época inmediatamente posterior a la muerte de Newman, y a lo largo del siglo XX, ha sido consciente de esta misión y se ha referido de modo continuo al misterio eucarístico. Lo prueban la encíclica *Mirae Caritatis* de León XIII<sup>411</sup>, aquel impulso decisivo dado por San Pío X a la primera comunión de los niños<sup>412</sup>, la constitución *Divini Cultus* de Pío IX<sup>413</sup>, y las encíclicas *Mediator Dei* de Pío XII<sup>414</sup> y *Mysterium Fidei* de Pablo VI<sup>415</sup>. El Concilio Vaticano II expresó que «la liturgia, por cuyo medio se ejerce la obra de nuestra redención, sobre todo en el divino sacrificio de la Eucaristía, contribuye en sumo grado a que los fieles expresen en su vida y manifiesten a los demás el misterio de Cristo y la naturaleza auténtica de la verdadera Iglesia»<sup>416</sup>, y enseñó que el Sacrificio eucarístico es «fuente y cima de toda la vida cristiana»<sup>417</sup>, y que «la sagrada Eucaristía contiene todo el bien espiritual de la Iglesia, es decir,

Cristo mismo, nuestra Pascua y Pan de Vida, que da la vida a los hombres por medio del Espíritu Santo»<sup>418</sup>. En esta misma línea, el siglo XXI se abrió con el jubileo eucarístico del año 2000, Juan Pablo II publicó en 2003 la Encíclica *Ecclesia de Eucharistia*<sup>419</sup>, y con la Exhortación *Mane nobiscum Domine* se abrió recientemente el año eucarístico 2004-2005, en el cual ocurrió la muerte de Juan Pablo II y la elección de Benedicto XVI. En octubre de 2005 tuvo lugar un Sínodo de los Obispos sobre la Eucaristía, y Benedicto XVI publica en 2007 el documento post-sinodal *Sacramentum Caritatis*. En este contexto, es la Encíclica *Ecclesia de Eucharistia* la que nos apremia a fijar la mirada en la liturgia, cuando dice que, junto a las grandes bondades de la reforma litúrgica del Concilio como la «participación más consciente, activa y fructuosa de los fieles», y la importancia que ha cobrado en muchos lugares «la adoración del Santísimo Sacramento», «desgraciadamente *no faltan sombras*», que la Encíclica pone de relieve: «sitios donde se constata un abandono casi total del culto de adoración eucarística», «ciertos abusos que contribuyen a oscurecer la recta fe y la doctrina católica sobre este admirable Sacramento», «a veces una comprensión muy limitada del misterio eucarístico», «privado de su valor sacrificial, se vive como si no tuviera otro significado y valor que el de un encuentro convivial fraterno», «queda a veces oscurecida la necesidad del sacerdocio ministerial, que se funda en la sucesión apostólica, y la sacramentalidad de la Eucaristía se reduce únicamente a la eficacia del anuncio». «La Eucaristía es un don demasiado grande para admitir ambigüedades y reducciones»<sup>420</sup>. Newman hablaba en su tiempo de modo semejante.

3. Expresiones elocuentes del Magisterio hablan de la relación indisoluble entre Eucaristía e Iglesia: «La Iglesia vive de la Eucaristía», «La mirada de la Iglesia se dirige continuamente a su Señor, presente en el Sacramento del altar»<sup>421</sup>. Convicciones como estas fueron también manifestadas por Newman en su propio lenguaje, al decir que la Eucaristía es *la vida continua de la Iglesia*. La *Presencia real* de Cristo vivo en la Eucaristía fue la primera certeza incommovible respecto al sacramento. Hoy también, lo primero que debería ser renovado, y en algunos casos, recuperado, es la fe en esta Presencia real. El desarrollo de todo lo demás, como en Newman, viene luego.

4. También nos enseña el Magisterio que «Si con el don del Espíritu Santo en Pentecostés la Iglesia nace y se encamina por las vías del mundo, un momento decisivo de formación es ciertamente la institución de la Eucaristía en el Cenáculo»<sup>422</sup>. Por tanto, «Hay un *influjo causal de la Eucaristía* en los orígenes mismos de la Iglesia»<sup>423</sup>.



Se ha podido constatar la atención de Newman hacia la institución de la Eucaristía, a la interpretación literal de sus palabras, y el memorial que de allí surge como mandato del Señor. Su exégesis de la teología paulina del *cuerpo místico* está en consonancia con la eclesiología actual<sup>424</sup>. La institución en la última Cena es uno de los momentos fundacionales de la Iglesia<sup>425</sup>.

5. Si el recurso a la antigüedad y a la tradición primitiva fue esencial en el pensamiento eclesial de Newman y los tractarianos, la Eucaristía estuvo unida a esa concepción de Iglesia, y la sucesión apostólica era la garantía de la misma. «También la Eucaristía es una y católica. Es también santa, más aún, es el Santísimo Sacramento»<sup>426</sup>. Pero es también apostólica «porque [el sacramento] ha sido confiado a los Apóstoles por Jesús y transmitido por ellos a sus sucesores hasta nosotros..., porque se celebra en conformidad con la fe de los Apóstoles»<sup>427</sup>, y porque «la sucesión de los Apóstoles... es esencial para que haya Iglesia en sentido propio y pleno» y «la Eucaristía expresa también este sentido de la apostolicidad»<sup>428</sup>. La relectura de los Padres, con Newman como guía, puede reintroducirnos en aquellas convicciones esenciales de la vida de la Iglesia primitiva.

6. En cuanto a la unidad, Newman concibió a la Eucaristía en su dimensión eclesial como *comunión*. También aquí se vislumbran conceptos desarrollados por la teología moderna<sup>429</sup>. «En 1985, la Asamblea extraordinaria del Sínodo de los Obispos reconoció en la “eclesiología de comunión” la idea central y fundamental de los documentos del Concilio Vaticano II»<sup>430</sup>. Para Newman, la celebración litúrgica de la Eucaristía era la antítesis de una espiritualidad entendida como pura subjetividad e individualidad, fuentes del cisma y la disgregación. Esto significaba una respuesta a las tendencias evangélicas y liberales de entonces, pero es también una respuesta a las actuales tendencias individualistas del mundo, y a las separaciones dentro de la vida eclesial. «A los gérmenes de disgregación entre los hombres, que la experiencia cotidiana muestra tan arraigada en la humanidad a causa del pecado, se contrapone la *fuerza generadora de unidad* del cuerpo de Cristo. La Eucaristía, construyendo la Iglesia, crea precisamente por ello comunidad entre los hombres»<sup>431</sup>. «La Eucaristía *crea comunión y educa a la comunión*»<sup>432</sup>.

7. Esta unidad es entendible solamente desde el misterio de amor del Dios trinitario, al que Newman prestó atención desde muy joven. Concibe la Eucaristía como *fiesta de la caridad*. Jesucristo es el amor de Dios encarnado, manifestado al entregar su vida en la cruz. «Jesús ha perpetuado este acto de entrega mediante la institución de

la Eucaristía durante la Última Cena»<sup>433</sup>. Newman anglicano, en continuidad con el carácter oblativo del *agape*, consideraba la Eucaristía como *fiesta sobre el sacrificio*, aunque todavía con un significado calvinista. Faltaba aceptar aún que «El sacrificio de Cristo y el sacrificio de la Eucaristía son, pues un *único sacrificio*»<sup>434</sup>, y que «por su íntima relación con el sacrificio del Gólgota, la Eucaristía es *sacrificio en sentido propio* y no sólo en sentido genérico, como si se tratara del mero ofrecimiento de Cristo a los fieles como alimento espiritual»<sup>435</sup>. Pero, precisamente, el desarrollo en Newman del sentido sacrificial de la Eucaristía nos señala un camino que debe ser emprendido nuevamente, ante una concepción neoprotestante de la Eucaristía como mero banquete. El hecho es que, el olvido de la Misa como sacrificio necesariamente produce el alejamiento de la caridad. Reconocer el sacrificio de Cristo perpetuado en la Eucaristía, verdadero y propio sacrificio, y participar de él, es recuperar al mismo tiempo el sentido sacrificial y oblativo de nuestras propias vidas.

8. De aquí surge la dimensión social del sacramento. «La “mística” del Sacramento tiene un carácter social, porque en la comunión sacramental yo quedo unido al Señor como todos los demás que comulgan»<sup>436</sup>. Newman mostró a lo largo de su vida sacerdotal, como anglicano y como católico, una dedicación y atención notable a las personas concretas, cuyo registro excede ya los términos de este estudio. Sostuvo con vigor el *personalismo*, como clave para comprender la naturaleza del hombre y su modo de conocer, como principio de acción apostólica en el Movimiento tractariano, pero sobre todo en su labor pastoral en Oxford y en Littlemore, prolongada como católico en Birmingham. Se distinguió en el trato personal, con su familia, amigos y enemigos, feligreses y superiores, con una virtud que no podía provenir sino de una auténtica caridad. No estuvo ausente ni desinteresado de las cuestiones sociales de su tiempo. Pero fue la Eucaristía que ahondó su fe en la Comunión de los Santos, a la vez que le urgía a un «ejercicio práctico del amor»<sup>437</sup>. No privilegió la acción a costa de la contemplación, y se hubiera horrorizado con una ortopraxis sin ortodoxia, o una acción social sin comunión con Cristo. Entrevió los peligros de una sociedad sin Dios, de una *Navidad sin Cristo*, como se titula una de sus poesías<sup>438</sup>.

9. Newman pasó de la antigüedad como único fundamento de verdad en la Iglesia, a la catolicidad. Hay que afirmar que el desarrollo de sus convicciones eucarísticas iluminó de modo específico este camino, y pudo reconocer dónde se celebraba la verdadera Eucaristía, y dónde estaba la verdadera Iglesia de Cristo. Podríamos afirmar

que la Eucaristía de los Padres lo hizo católico. La Misa en Littlemore en la que recibió su primera comunión católica, y las que luego celebró él mismo como sacerdote, así como su devoción a la *presencia real* prolongada en el sagrario, habían sido preparadas en un camino eucarístico hacia la verdad plena. Este desarrollo eucarístico representa un punto de referencia para el diálogo ecuménico actual. Su incansable correspondencia lo muestran siempre atento a dialogar con sus hermanos separados.

10. De la consideración del sacrificio de amor de Jesucristo, presente en la Eucaristía, de su *mediación sacerdotal*, se desarrolló en Newman una teología sobre el sacerdocio ministerial. Comenzó por ubicar al sacerdote como servidor de la liturgia. Esto solo es ya un principio esencial que pide ser reconsiderado en la vida de los presbíteros. «Si la Eucaristía es centro y cumbre de la vida de la Iglesia, también lo es del ministerio sacerdotal»<sup>439</sup>. Este es el fundamento de cualquier renovación de la identidad sacerdotal. Si volvemos a los registros diarios de Newman, comprobaremos que el lugar de preeminencia diario lo ocupaba la celebración eucarística, y la oración personal que desde su conversión hacia siempre ante el sagrario. De allí parece haber surgido la enorme e impresionante actividad que también está registrada día a día.

11. La dificultad mayor de Newman fue la transustanciación, pero la resolvió por su fe en la Iglesia. Nuevamente Iglesia y Eucaristía se unieron en su reflexión creyente. ¿Cómo habría considerado Newman, si las doctrinas de la transignificación o transfinalización? Las hubiera comprendido, quizás, desde su talante personalista y fenomenológico, unido a su dificultad para asimilar el concepto metafísico escolástico de sustancia. Pero no las habría justificado, porque abandonan una expresión que la Iglesia ha considerado aptísima para afirmar el dogma de la Presencia real. Hoy como entonces hubiese tratado de comprender y profundizar, no de disentir o polemizar. Newman es un ejemplo acabado de cómo ha de ser la relación entre la tarea del teólogo y el Magisterio de la Iglesia, cuestión que abordó en la *Apología*, y que la instrucción *Donum Veritatis*, ha precisado últimamente<sup>440</sup>, señalando que «la libertad propia de la investigación teológica se ejerce dentro de la fe de la Iglesia»<sup>441</sup>, y que «la recta conciencia del teólogo católico supone consecuentemente la fe en la Palabra de Dios cuyas riquezas debe penetrar, pero también el amor a la Iglesia de la que ha recibido su misión y el respeto al Magisterio asistido por Dios»<sup>442</sup>. Newman era un teólogo que amaba a la Iglesia, que supo reconocerla desde la antigüedad como portadora de la ver-

dad y protectora contra lo que llamaba *extravagancias de la inteligencia*. Su gran enseñanza ha sido la valoración del desarrollo como característica vital de la Iglesia. Es el legado más importante a la teología haber reconocido esa dimensión dinámica que hace desarrollar la idea original del cristianismo. Confiado en esto, pudo contemplar con serenidad la historia y descubrir corrupciones o legítimos desarrollos de la verdad revelada. Podía confiar igualmente en los futuros desarrollos previsibles. Nos previene contra el deseo de fijar una época o fecha después de la cual todo sería corrupción, o bien, antes de la cual todo estaría perimido. Newman nos libra tanto del tradicionalismo integrista como del progresismo. Su teología eucarística es ejemplo acabado de esta actitud auténticamente eclesial que busca y reconoce el verdadero desarrollo.

12. Finalmente, Newman nos presenta la Eucaristía como preparación para la venida de Cristo, como Su Presencia entre la Ascensión y la Parusía, lo que mantiene viva nuestra esperanza y nos hace exclamar «ven Señor Jesús» cada vez que la celebramos. En efecto, «la Eucaristía es tensión hacia la meta, pregustación del gozo pleno prometido por Cristo; es, en cierto sentido, anticipación del Paraíso y prenda de la gloria futura». Newman fue un incansable predicador del cielo, en una época que comenzaba a cimentar el progreso en esperanzas puramente humanas e immanentes. Su teología y vida eucarística estaban dirigidas a *esperar a Cristo*. Dice Juan Pablo II: «En el alba de este tercer milenio todos nosotros, hijos de la Iglesia, estamos llamados a caminar en la vida cristiana con un renovado impulso. Como he escrito en la Carta apostólica *Novo millennio ineunte*, no se trata de “inventar un nuevo programa. El programa ya existe. Es el de siempre, recogido por el Evangelio y la Tradición viva. Se centra, en definitiva, en Cristo mismo...” La realización de este programa de un nuevo vigor de la vida cristiana pasa por la Eucaristía»<sup>443</sup>. Newman se expresa de modo análogo en uno de sus últimos textos:

«El cristianismo es una verdad viviente que no puede envejecer jamás. Algunas personas hablan del cristianismo como si fuera una cosa que ha pasado a la historia y que no tiene más que una relación indirecta con los tiempos modernos. Yo no puedo admitir que sea considerado como una mera religión histórica. Ciertamente está fundado en memorias pretéritas y gloriosas, pero su poder está en el presente. No es un objeto de arqueología que no tiene interés. No lo contemplamos en conclusiones sacadas de documentos mudos y de hechos muertos, sino por la fe que se ejercita sobre objetos siempre vivos y por la apropiación y el uso de dones siempre repetidos. Nues-

tra comunión con el cristianismo está en lo invisible, no en lo anticuado. En el mismo día de hoy, sus ritos y sus instituciones están causando continuamente la intervención activa de aquella omnipotencia con la que comenzó la religión en tiempos antiguos. *En primer lugar y sobre todo, tenemos la Santa Misa, en la que Aquel que murió una vez sobre la cruz renueva y perpetúa por su presencia real en ella el único e idéntico sacrificio que no puede ser repetido. En segundo lugar, tenemos la actual penetración de Él mismo, en cuerpo, alma y divinidad, dentro del cuerpo y del alma de todo adorador que se llega a Él en busca de este don, privilegio más grande que si viviera con Él durante su estancia ya lejana sobre la tierra. Y además, tenemos su presencia personal en nuestras iglesias, que levanta los oficios terrenos hasta hacerlos un preanuncio del cielo. Esto es lo que profesa el cristianismo; y repito, sólo el hecho de que haya adivinado nuestras necesidades es en sí mismo una prueba de que realmente posee la solución de las mismas*<sup>444</sup>.



## NOTAS

1. *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, 1845. Citas de esta obra tomadas de la edición crítica, trad. Piñero Mariño, Salamanca 1997, pp. 335-336.
2. *Dev*, 335-336.
3. *Idem*, 208 ss.
4. *Idem*, 335-336.
5. *Idem*, 336.
6. *Idem*, 363.
7. *Apo* 27.
8. *Idem*, 48-53.
9. *Idem*, 120.
10. BOIX, Aureli, en su traducción de los Sermones Universitarios, Ed. Encuentro, 1993, p. 69, en nota.
11. OUS, II, *The influence of Natural and Revealed Religion respectively*, 1830, pp. 16-17.
12. *The Arians of the Fourth Century*, 1834.
13. HONORÉ, Jean, *La pensée christologique de Newman*, Desclée, Paris, 1996.
14. *VM*, I, 193.
15. *Idem*, 217 ss.
16. *ECH* II, *Milman's View of Christianity*, 203-204.
17. *Dev*, 87.
18. *Dev*, 121.
19. *Dev*, 111.
20. Newman escribió y predicó 583 sermones durante su ministerio anglicano, entre 1824 y 1843; 217 fueron publicados por él mismo, unos 120 se perdieron, pero sobrevivieron 246 sermones, empaquetados y etiquetados por Newman mismo, que solo están siendo conocidos ahora. Algunos están editados en dos tomos por Placid Murray, *John Henry Newman, Sermons 1824-1843*, Oxford, 1991. En el tomo I están los dedicados a la liturgia y los sacramentos y a Cristo Mediador. En adelante citaremos esta edición como ed. Oxf.
21. *The Incarnate Son, a Sufferer and Sacrifice*, PPS VI, 6, pp. 69-82, predicado en St. Mary el 1º de abril de 1836.
22. *Regenerating Baptism*, PPS III, 19, pp. 271-286, predicado en St. Mary el 15 de noviembre de 1835.
23. La figura de San Atanasio, el gran teólogo de la Encarnación del Verbo, fue objeto de estudio particular por parte de Newman. Entre 1841 y 1844 se dedicó a traducir los tratados de Atanasio en su lucha contra el arrianismo, para la Biblioteca de los Padres que dirigía Pusey. El permanente interés en el tema siguió hasta el

- final de su vida, porque en 1881 hizo una nueva edición que prologó y en 1887 una breve nota para las ediciones de entonces. *Select Treatises of St. Athanasius in Controversy with the Arians*, 1845, 1881.
24. *The Incarnation*, PPS II,3
  25. *Idem*.
  26. *Jfē* 148, 209-210.
  27. *Tract* 73, *On the Introduction of Rationalistic Principles into Religion*, 1. *The Rationalistic and the Catholic Spirit compared together*, publicado el 2 de febrero de 1836. Luego fue incluido en *ECHI*, 30-39.
  28. *Tract* 73, p. 14.
  29. *Idem*, p. 5.
  30. *Idem*, p. 9.
  31. *Idem*, p. 12.
  32. *Idem*, p. 13-14.
  33. *Idem*, p. 41.
  34. *Idem*, p. 46.
  35. (1692-1752), obispo de Durham, teólogo y filósofo, autor de la célebre *The Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature* (1736), libro que influyó toda la vida en el pensamiento de Newman. *Apo*; *DA* 17, 391; *ECHI* 51-54, 59, 69, 373; II 45, 57, 99, 376, 391, 395; *PhN* 107, 109; *Idea* 319; *VM I* 17,56,85-87, 124, 276; *PP* 48, 87; *Mir* 17, 71, *Diff* I 38, 285; *LD XI* 60, 86, 183, XIII 298, XIV 325, 347, 349, XV 456, 497, XVI 108, XVII 161, XIX 480, XXI 68, 129, 270, XXIV 226, 307, XXV 266, 377; *LG* 196.
  36. (1792-1866) autor de *Christian Year* (1827), *Lyra Apostolica* (1839), *Lyra Innocentium* (1846), *Sermon on National Apostasy* (1833), *Tracts* 4, 13, 40, 52, 54, 57, 60, 89 *On the Mysticism attributed to the Early Fathers of the Church*, *Tract* no publicado *On the Eucharist*, Prefacio a las obras de Hooker, *On Eucharist Adoration* (1857)
  37. *Apo* 10.
  38. NORRIS, Thomas, *Newman and his Theological Method*, E. J.Brill, Leiden, 1977, pp. 179 ss.
  39. *La Divina Providencia es la única doctrina que la lectura de la Biblia lleva al «asentimiento real»* GA 57. WALGRAVE, Jan Hendrik, O.P., *J.H.Newman, his personality, his principles, his fundamental doctrines*, curso dictado en la Universidad Católica de Lovaina en 1975-76-77, desgravación no editada, Internacional Newman Centre, Littlemore, Oxford., pp. 59 ss.
  40. *Apo* 18.
  41. *State of Religious Parties*, p. 399.
  42. Cf. WALGRAVE, *op. cit.*, p. 62.
  43. *Apo*, 26-27.
  44. *Apo* 4 la primera, *Apo* 48 las dos siguientes.
  45. *Ari* 26-27.
  46. *Ari* 147-148.
  47. *Ari* 146.
  48. *Ari* 361-362
  49. *Ari* 50.
  50. *ECHI*, 31.
  51. *Idem*, 41-42.
  52. *Dev* 335.
  53. *PPS II*, 18, p. 211.
  54. *Dev* 335.



55. *Idem*.
56. OUSXV, p. 318-319, *The Theory of the Development in Religious Doctrine*, 1843.
57. *Idem*, 332-333.
58. *Idem*, 334.
59. *Dev* VII, 4, 5.
60. OUSXV, pp. 338-339.
61. Nota A, *Apo* 285ss.
62. *GA* 112.
63. *Idem*, 98.
64. GILSON, Etienne, *Prefacio* a la *Grammar of Assent*, Image Books, New York, 1955, pp. 9-21.
65. *GA* 138.
66. *VMI*, 40.
67. NÉDONCELLE, *Introducción*, traducción francesa de los Sermones Universitarios, p. 23.
68. OUSXV, 335-336
69. *Idem*, 323.
70. *Idem*, 320-321
71. *Apo* 196.
72. *Apo* 198.
73. *Idem*.
74. 1) la preservación del tipo original frente al impacto de alguna cosa nueva, 2) la continuidad de los principios, 3) el poder de asimilación de otra materia a la idea original, 4) la coherencia lógica, 5) la anticipación temprana de modo parcial aquí y allá, 6) la actitud conservadora del pasado, que da pasos para preservar la vieja idea en una forma nueva, 7) el vigor perenne.
75. *LD* XXV, 418
76. *Dev* 74-75, 84-85.
77. *Conmonitorium*.
78. *The Use and Importance of Unauthoritative Tradition as an Introduction to the Christian Doctrine*
79. *Apo* 35.
80. *Letters on the Scripture Proof of the Doctrines of the Church*, 1838.
81. *Apostolical Tradition*, *ECH* I, 103.
82. George Bull (1634-1710) obispo, autor de *Harmonia Apostolica; Defentio Fidei Nicaenae*
83. *Apo*, 49.
84. *Library of Fathers of the Holy Catholic Church, anterior to the division of the East and West* (50 vols., Oxford, 1838-85).
85. *Lectures on the Prophetical Office of the Church viewed relatively to Romanism and Popular Protestantism*.
86. *Tract* 38 y 41.
87. KER, Ian, *Newman the Theologian*, Collins, Londres, 1990, p. 17.
88. *VMI*, 244.
89. PARKER, T.M., *The rediscovery of the Fathers in the Seventeenth Century Anglican Tradition* (1967)
90. *Diff* I, 371-72.
91. *LD* V, 363.
92. *Palmer's Treatise on the Church of Christ*, British Critic, oct 1838.
93. *Lectures on the Prophetical Office*, 297-300.
94. *LD* V, 94.

95. *LD* VIII, 14, carta a Pusey, 12-01-1841.
96. *LD* II, 323.
97. *VMI*, 20.
98. *LD* VI, 167, carta a Keble.
99. *LD* VI, 41.
100. Carta a Pusey, 19-2-1844 (el volumen X de las *LD* no ha sido publicado aún).
101. *Diff*, 165.
102. *Apo* 50-51.
103. Tract IV, *Adherence to the Apostolical Succession the safest course* (1833) de Keble; Tract V, *A short address to his Brethren on the Nature and Constitution of the Church of Christ* (1833) de Bowden; Tract VII, *The Episcopal Church Apostolical* (1833) de Newman; Tract XI, *The Visible Church I-II* (1833) de Newman; Tract XII, *Richard Nelson, Bishops, Priests and Deacons* (1833) de Keble; Tract XV *On the Apostolical Succession in the English Church* (1833) de Palmer, revisado por Newman; Tract XIX *On arguing concerning the Apostolical Succession. On reluctance to confess the Apostolical Succession* (1833) de Newman; Tract XX *The Visible Church III* (1833) de Newman; Tract XXIV *The Scripture View of the Apostolical Commission* (1834) de Harrison; Tract XXXI *The Reformed Church* (1834) de Newman; Tract XXXIII *Primitive Episcopacy* (1834) de Newman; Tract XLVII *The Visible Church IV* (1834) de Newman; Tract LIX *The position of the Church of Christ in England, relatively to the State and the Nation* (1835) de Froude; Tract LXXIV *Catena Patrum I. Testimony of Writers in the later English Church to the doctrine of the Apostolical Succession* (1836) de Newman.
104. 1787-1861
105. *Apo* 36.
106. *Prophetical Office of the Church*, 212.
107. *Tracts* 38 y 41.
108. *The Visible Church II* (1833).
109. *Tract 71 On the Controversy with Romanists* (1836).
110. *Palmer's Treatise on the Church*, British Critic, 1838.
111. *Apo* 12
112. *Apo* 128
113. *Apo* 135.
114. *Contra epistulam Parmeniani*, 3,24 (CSEL 51, p. 131,6).
115. *Ap*, 137.
116. *ECH*, II, *Catholicity of the Church*, British Critic, 1840, pp. 1-111.
117. (1489-1556) arzobispo de Canterbury. Muerto en la hoguera bajo María Tudor.
118. *Defence of the True and Catholic Doctrine of the Sacrament of the Body and Blood of our Saviour Christ* (1550).
119. (1483-1555) *De vera obedientia oratio; A Detection of the Devil's Sophistrie* (1546).
120. *An Explication and Assertion of the True Catholic Faith Touching the Most Blessed Sacrament of the Altar* (1551).
121. TAVARD, George, *La poursuite de la Catholicité. Etude sur la pensée anglicane*, trad. del inglés, Édition du Cerf, 1965, pp. 1-35.
122. *An Answer to a Crafty and Sophistical Cavillation devised by Stephen Gardiner* (1551).
123. (1598-1680), denominado Francisco de Santa Clara, capellán de la reina Enriqueta María, esposa de Carlos I, que logró continuar su ministerio durante el Protectorado de Cromwell y reconcilió con Roma a muchos de los miembros de la High Church.
124. GIBSON, E.C.S., obispo anglicano de Gloucester, *Thirty nine Articles of the Church of England*, Londres, 1896, ed. 1911, p. 800.

125. *State Papers*, «Domestic», Elizabeth, vol. 78, n° 37. Hodge, *Bishop Guest*, p. 22.
126. «Es evidente que el Cuerpo de Cristo no comienza a estar en este sacramento por un movimiento local, puesto que, de hacerlo así, dejaría de estar en el cielo. En efecto, lo que se mueve localmente, no llega a un nuevo sitio sino dejando el que antes tenía» (S.Th. III, q. 75, a. 3).
127. BOUYER, *Eucaristía*, p. 404.
128. TOLÉDANO, André, *El anglicanismo*, Casal y Val, Andorra, 1959, p. 35.
129. (1491-1551) zwingliano de Estrasburgo, en 1549 Profesor de teología en Cambridge, citado por Newman en *VMII* 27, *Tract* 38, 71, *AMII* 59, 233.
130. *Tratado del Sacramento de la Eucaristía*, 1557, calvinista.
131. La oración de 1549 en la que se rogaba al Padre, antes de la consagración: «las criaturas de pan y de vino sean, para nosotros, el Cuerpo y Sangre de vuestro muy amado Hijo Jesucristo», se sustituye en 1552 por: «concedednos que, al recibir estas criaturas de pan y vino, de acuerdo con la institución de vuestro Hijo, nuestro Salvador, y en recuerdo de su Pasión y Muerte, participemos de su santísimo Cuerpo y su preciosísima Sangre».
132. *Idem*, p. 41.
133. La oración de administración del pan en el primer *Prayer Book* de 1549 que decía: «El Cuerpo de nuestro Señor Jesucristo, que fue entregado por ti, preserve tu cuerpo y tu alma para la vida eterna», se había sustituido en el segundo *Prayer Book* de 1552 por la fórmula zwingliana: «Tomad y comed esto en memoria de que Cristo ha muerto por ti, y alimentaos de El en tu corazón por la fe y la acción de gracias».
134. A. HÄRDELIN, *The Tractarian Understanding of the Eucharist*, Upsala 1965, pp. 123-124.
135. John Overall (1559-1619) terminó arminiano.
136. Thomas Cartwright dio una conferencia sobre esto en Cambridge en 1570, según su interpretación de los Hechos de los Apóstoles.
137. John Jewell (1522-1571) Hecho por Isabel Obispo de Salisbury en 1559. *An Apology of the Church of England* (1562) citado por Keble como opuesto a Hooker.
138. Walter Haddon, *Against Jerome Osorius an Answer Apogetical*, 1581.
139. Thomas Harding (1516-1572) *Rejoinder to Mr. Jewel's reply* (1566), citado por Newman en *VMII* 128 (*Tract* 71) y en el *Development*.
140. Richard Bancroft (1544-1610) *Dangerous positions and proceedings, Publisher and practised within this island of Britain, under pretence of Reformation and for the presbiterial discipline* (1593); *A survey of the pretended holy discipline* (1593).
141. Thomas Bilson (†1616) Obispo de Londres. *Of Subjection and Rebellion; Perpetual Government of the Christ's Church* (1593).
142. Richard Hooker (1554-1600) *Laws of Ecclesiastical Polity* (1593-97), citado por Newman en *Carta a Faussett*.
143. *Laws of Ecclesiastical Polity*, 1. III, ch. XI, v. 16.
144. *Idem*, prefacio, Ch VI, n. 6.
145. Lancelot Andrewes (1555-1626) *Preces Privatae; Answer to Cardinal Perrone; Sermons...* (ver *Tract* 81). Muy querido por Newman, que incluyó sus devociones entre las suyas propias (quedaron incluidas en *Meditations and Devotions*).
146. *Answer to ch. XVIII of Cardinal du Perron's Reply*.
147. *Responsio ad Card. Bellarmini Apologiam* (1610), p. 262.
148. George Bull (1634-1710) *Harmonia Apostolica; Defentio Fidei Nicaenae*.
149. *Vindication of the Church of England*.
150. John Hales (1584-1656) *Golden Remains* (1659).

151. Herbert Thorndike (1598-1672) teólogo carolino, *Epilogue; Judgment of the Church of Rome* (ver *Tract* 81).
152. Hamon L'Estrange (1674-1767) *Essays on the Being fo God, his Governing and Preserving Providence* (1753)
153. Thomas Comber (1645-1699) *A discourse Concerning the Daiy Frequenting the Common Prayer* (1687); *Companion to the Altar*.
154. Anthony Sparrow (1612-1685) obispo, *Rationale upon the Book of Common Prayer*.
155. Robert Nelson (1656-1714) *A companion for the Festivals and Feasts* (1704).
156. BOUYER, *Eucaristía*, pp. 404-420; también *Histoire de la spiritualité chrétienne. Le protestantisme après les réformateurs*, p. 143 ss.
157. Benjamín Hoadley, *Plain Account of the Sacrament of the Lord's Supper*, 1735.
158. Fue sostenido por la mayoría de teólogos en el siglo anterior a Hoadley (†1761). Se incluían ortodoxos y evangélicos. Se inspiró en teólogos como Hooker, y Waterland, autor de *Review of the Doctrine of the Eucharist* (1737), donde afirma la eucaristía más como una fiesta sobre un sacrificio (más protestante que Johnson, casi zwingliano, según Wilberforce), pero sostenía que era un sacrificio conmemorativo. También se inspiró en literatura devocional carolina como la de Taylor, autor de *Worthy Communicant*, y Comber, autor de *Companion to the Altar*. Todos ellos influyeron en los exponentes ortodoxos, Van Mildert, Daubeny al final, Phillpotts, Cleaver, Lloyd. Hampden parece haber sido recepcionista. El representante típico era Waterland.
159. Lo sostenían los nonjurors, como Brett, Johnson, autor de *The unbloody Sacrifice* (1718), miembros High Church como Wilson, Cleaver, autor de *A Sermon on the Sacrament of the Lord's Supper* (1787), Horsley, en sus primeros años, Daubeny, en sus primeros años, y los Hackney divines, al principio. Parece que hubo demanda de literatura eucarística non-juror al principio del siglo XIX. El representante más típico era Johnson.
160. Su representante típico fue Hoadley. Arnold y Whately enseñaban esta doctrina. Muchos evangélicos parecen haber casi zwinglianos memorialistas, al acentuar fuertemente la fe como medio por el cual el hombre se alimenta de Cristo. Sumner rechazaba la presencia de Cristo en los elementos, bastando con apropiarse por la fe los efectos de la cruz de Cristo.
161. Estarían incluidos nombres como el de Horsley, Randolph, Cleaver, Jebb, Routh, Lloyd, Van Mildert, Blomfield, Oxlee, y Rose. Pero es difícil establecer en cada autor esta seguridad, ya que las afirmaciones son a veces recepcionistas, quizá por acomodación.
162. 1829, Perceval, *A Christian Peace-Offering*; 1832, Palmer, *Origines Liturgicae*; 1833, Froude, *Tract* 9. *On Shortening the Church Services*; 1834, Perceval, *A Catechism on the Eucharist*; Keble, *Tract On the Eucharist*; 1835, Froude, *Tract* 63, *The Antiquity of the existing Liturgies. Essay on Rationalism* (publicado en 1839), Keble, *Prefacio* a las obras de Hooker; 1836, Pusey, *Types and Prophecies of the Old Testament*; 1837, Pusey, *Tract* 81, *Testimony of Writers in the English Church to the Eucharistic Sacrifice with an historical account of the changes in the Liturgy as to the expression of that doctrine*; 1838, Froude, *Remains*; 1839, Pusey, *Letter to the Bishop of Oxford*, Williams, *Tract* 86. *Indications of a superintending Providence in the Preservation of the Prayer-Book and in the changes which It has undergone*; 1840, Williams, *Tract* 87, *On Reserve in communicating Religious Knowledge*; 1842, Wiseman, *The real presence of the Body and Blood of Our Lord J.C. in the Blessed Eucharist*; 1843, Pusey, sermón *The Holy Eucharist, a Comfort to the Penitent*; 1844, Ward, *The Ideal of a Christian Church Considered in Comparison with Existing Practice*; 1848, R.

- Wilberforce, *The Doctrine of the Incarnation of our Lord Jesus Christ in its Relation to Mankind and to the Church*; 1850, R. Wilberforce, sermón *The sacramental System*; 1853, R. Wilberforce, *The Doctrine of the Holy Eucharist*, Denison, *The Real Presence*, Pusey, sermon *The Presence of Christ in the Holy Eucharist*; 1855, Pusey, *Doctrine of the Real Presence as Contained in the Fathers from the death of S. John the Evangelist to the Fourth General Council, vindicated*; 1857, Keble, *On Eucharist Adoration*, Pusey, *The Real Presence of the Body and Blood of Our Lord Jesus Christ in the Doctrine of the Church of England*; 1861, Dalgairns, *The Holy Communion, its Philosophy, Theology and Practice*; 1867, Pusey, Sermon *Will Ye also go away?*
163. William Palmer (1811-1879), historiador, arqueólogo, converso al catolicismo en 1855, *The Oxford Movement of 1833*; *Origines Liturgicae* (1832), *Treatise on the Church of Christ*.
  164. HÄRDELIN, *op. cit.*, p. 128.
  165. *The Doctrine of the Incarnation of our Lord Jesus Christ in its Relation to Mankind and to the Church*.
  166. HÄRDELIN, *op. cit.*, pp. 84-87.
  167. *The Doctrine of the Holy Eucharist*.
  168. HÄRDELIN, *op. cit.*, pp. 141-147; 162-165.
  169. NOCKLES, Peter B., *The Oxford Movement in Context. Anglican High Churchmanship*, 1760-1857, Cambridge University Press, 1994, pp. 78-85.
  170. Fraude, *Tract 63 The Antiquity of the existing Liturgies* (1835); Williams, *Tract 86 Indications of a superintending Providence in the preservation of the Prayer Book and in the changes which it has undergone* (1839)
  171. Frederick Oakeley (1802-1880).
  172. Oakeley, *Music, Chiefly Ecclesiastical*, 305.
  173. William James Bennett (1804-1886).
  174. HÄRDELIN, *op. cit.*, pp. 268-315.
  175. *Apo 5*.
  176. AW166-169.
  177. AW172.
  178. Escrito no publicado de 1822-23, citado por SHERIDAN, Thomas L, *Newman on Justification*, New York, 1967, pp. 58-62.
  179. AW195.
  180. Sigue a Philip Doddridge (1702-1751), *The Rise and Progress of Religion in the Soul*, y a Thomas Haweis (1734-1820) *The Communicant's Spiritual Companion*. AW175.
  181. AW177-195.
  182. DAWSON, Christopher, *El espíritu del Movimiento de Oxford*, traducción de José Morales, Rialp, Madrid, 2000, p. 50.
  183. *Apo 10*.
  184. 1824: MS 19, 27, 29 y 46; 1825: MS 51; 1826: MS 158; 1828: MS 175, 176, 177, 178 y 180 (ed. Oxf., vol I, pp. 322-328).
  185. *On the One Catholic and Apostolic Church*, MS 157, 1826; *On the duty of Public Worship*. MS 213 (ed. Oxf, vol I, pp. 9-18), 1829.
  186. *On the Mediatorial Kingdom of Christ*, MS 158 (ed. Oxf. vol I, pp. 293-301), 1826 y 1827; *On the Sacraments*, MS 156 (ed. Oxf., vol I, pp. 179-186), 1826 y 1827.
  187. *On the Lord's Supper*, MS 172 (ed. Oxf., Vol I, pp. 145-153), 1828.
  188. *The Liturgy the service of the Christian Priest*, MS 224 (ed. Oxf., vol. I, pp. 57-66), 1830.

189. *MS* 224-233, 1830.
190. *The Liturgy forms the character*, *MS* 230 (Ed. Oxf., vol. I, pp. 90-95), 1830, y repetido en 1833, 1836, 1838 y 1842.
191. *Attendance on Holy Communion*, *PPS* VII, 11, pp. 146-159, 1831.
192. *Christ, a Quickening Spirit*, *PPS* II, 13, pp. 139-150, 1831, reescrito en 1838.
193. *The Resurrection of the Body*, *PPS* I, 21, pp. 271-281, 1832.
194. *Apo* 35.
195. *LD* IV, 40-42; 66-67; 129
196. Cf. nota 103.
197. *Apo* 48-52.
198. *Apo* 49-50.
199. *The visible Church I*, *Tract* 11, p. 2.3.6, *The visible Church II*, *Tract* 20, p. 2.
200. *LD* IV, 50-52; 115; 118; *Tract* 10 con la corrección de una expresión papista.
201. *MS* 348, sin título (ed. Oxf. vol I, pp. 138-144), 1833.
202. *Adv. Haer.* 5,2,3,51-62
203. William Beveridge (1637-1708), *The Great Necessity and Advantage of Public Prayer and Frequent Communion* (1710). *Tract* 25 y 26, 1834.
204. John Cosin (1594-1672), Obispo de Durham, *The History of Popish Transubstantiation; to which is opposed the Catholic Doctrine of the Holy Scripture, the Ancient Fathers, and the Reformed Churches* (1656). *Tract* 27 y 28, 1834.
205. *LD* IV, 288; *The Daily Service*, *PPS* III, 21, pp. 310-315, 1834.
206. Cf. GAUTHIER, Pierre, *La pensée religieuse de Richard Hurrell Froude 1803-1836*, Beauchesne, Paris, 1977, pp. 127-134.
207. HÄRDELIN, *op. cit.*, p. 180.
208. *Remains*, vol. II,I, 65-66; Essay, cap. III: *Unreasonableness of rationalism* 4, *The Miracle of the Eucharist not contradicted by the senses or by Reason*, 61-68.
209. *Remains* II,I, 149.
210. *LD* V, 18, 1835.
211. *Remains* II,I, 142.
212. *Remains* II,I, 63.
213. *Apo* 23-25.
214. *El Hijo encarnado, víctima y sacrificio*, *PPS* VI,6; *Elías, tipo de Cristo y sus seguidores*, *SD* XIII; *El estado de gracia*, *PPS* IV, 9; *Cristo manifestado en el recuerdo* *PPS* IV, 17; *La comunión de los santos* *PPS* IV, 11; *El mundo invisible* *PPS* IV,13; *La Iglesia, un hogar para los solitarios* *PPS* IV,12; *Las armas de los santos* *PPS* VI,22; *El signo del Evangelio dirigido a la fe* *PPS* VI, 9; *Vigilar* *PPS* VI, 9.
215. *Christ Hidden from the World*, *PPS* IV, 16, pp. 239-252, 1837.
216. *The Church Visible and Invisible*, *PPS* III,16, pp. 220-235, 1837.
217. *On Weekly Communion*, *MS* 449 (ed. Oxf., vol I, pp. 154-163) 1837; *On Frequent Communion*, *MS* 459(ed. Oxf, vol I, pp. 127-137),1837 y 1840; *Reliance on Religious Observances*, *PPS* IV,5, 1837.
218. *Lectures on the Prophetical Office of the Church*, publicadas en 1877 como *The Via Media of the Anglican Church*, vol I, y *Lectures on Justification*.
219. *Tract* 81, *Testimony of Writers in the English Church to the doctrine of the Eucharistic Sacrifice with an historical account of the changes in the Liturgy as to the expression of that doctrine*, 1837.
220. *LD* VI 198-199, 1838.
221. *Tract* 73, *On the Introduction of Rationalistic Principles into Religion*.
222. *John Henry Newman and the Abbé Jager, a Controversy on Scripture and Tradition (1834-1835)*, editado de los manuscritos originales y la versión francesa por Louis Allen, Oxford University Press, Londres, 1975.

223. *Home Thoughts Abroad*, DA, pp. 1-43, bajo el título *How to accomplish it*. Marzo de 1836.
224. DAWSON, *op. cit.*, p. 130.
225. *The Spiritual Presence of Christ in the Church*, PPS VI,10, pp. 120-135, *The Eucharistic Presence*, PPS VI,11, pp. 136-152, *The Gospel Feast*, PPS VII,12, pp. 160-178.
226. *A Letter Addressed to the Rev. the Margaret Professor of Divinity, on Mr. R. Hurrell Froude's Statements concerning the Holy Eucharist, and others matters theological and ecclesiastical*; en *Via Media II: Occasional Letters and Tracts*, pp. 195-257)
227. *Reverence, a Belief in God's Presence*, PPS V, 2, pp. 13-28, *Worship, a Preparation for Christ's Coming*, PPS V,1, pp. 58-71, *The Testimony of Conscience*, PPS V,17, pp. 237-253.
228. *The Communion of Saints*, PPS IV, 11, pp. 169-177, 179-80, 1837.
229. *The Theology of the Seven Epistles of St. Ignatius*, publicado en enero de 1839 en *British Critic*, e incluido en 1871 en *Essays Critical and Historical*, VI, pp. 222-262.
230. *Present Blessings*, PPS V,19, pp. 270-283, y *Offerings for the Sanctuary*, PPS VI,21, pp. 295-312, ambos de 1839, *The New Works of the Gospel*, PPS V,XII, pp. 164-177, *The Visible Temple*, PPS VI,20, pp. 280-294, de 1840.
231. *Waiting for Christ*, PPS VI,17, pp. 234-244, de 1840.
232. *Remarks on certain pasajes in the Thirty-nine Articles*, 25 de enero de 1841.
233. En *Via Media* vol II, a continuación del *Tract* 90, Nota 2 sobre la Sección, 14 de junio de 1883, pp. 351-356.
234. LD VIII, 318, 7 de noviembre de 1841.
235. *Judaism of the Present Day*, PPS VI, 13, pp. 174-189, 1841.
236. Charles William Russell, sacerdote jesuita irlandés (1812-1880).
237. MACAULAY, Ambrose, *Dr. Russell of Maynooth*, Darton, Longman and Todd, London, 1983, especialmente el cap. 3, *Russell and Newman's conversion*, pp. 65-98.
238. *Apo*, 196-197.
239. *Indulgence in Religious Privileges*, SSD 9, pp. 112-125, 1842.
240. *Feasting in Captivity*, SSD 25, pp. 381-394, 1842.
241. *Our Lord's Last Supper and His First*, SSD 3, pp. 27-40, 1843.
242. *The Holy Eucharist, a comfort for the penitent*, predicado en Christ Church, la Catedral de Oxford, el 14 de mayo de 1843.
243. LD IX, 429, 16 de julio de 1843.
244. *The Ideal of a Christian Church Considered in Comparison with Existing Practice*.
245. LG 249.
246. Mix XI, 231.
247. *Apo* 238-240.
248. LD XI, 15-21; 82; 101; 129; 131-133; 191-192; 249-254; 264-266; XII, 86-131; XIII,320,340; XIV, 164,167,464; XV,170,315,327,493; XIX,424; XX,365; XXV,247; XVI,215,332.
249. *Certain Difficulties felt by Anglicans in Catholic Teaching*, 1850, e innumerables cartas.
250. *On St. Cyril's Formula of the μὴ φῦσις*, en *The Atlantis*, julio de 1858, *Tracts Theological and Ecclesiastical* [1874] 329-382).
251. TTE, 380-381.
252. *Theological Papers of John Henry Newman on Faith and Certainty*, Hugo M.de Achaval SJ y J.Dereck Holmes, Oxford, 1976, VI, *Papers On Certainty, Intuition and the Conceivable* 1861-1863, p. 116.

253. *Letter on Matter and Spirit*, en *The Philosophical Notebook* vol II, pp. 199-216, editado por Edward Sillem y revisado por A.J.Boekraad; escrita el 1º de septiembre de 1861.
254. *Idem*, p. 200.
255. LD XXIII, 73; 164-165; 293; 368-369; 377-378 (1867); XXIV, 174 (1868).
256. Charles Meynell (1828-1882), LD XXIV, 279; 294; 306-318 (1869).
257. LD XXIV, 312-313
258. LD XXIII, 264-65
259. LD XX, 538-539, 16 de octubre de 1863; 544-545, 25 de octubre de 1863, y 552, 1º de noviembre de 1863, a Brownlow; LD XXII, 29, a Simeon Wilberforce O'Neill, 11 de agosto de 1865; LD XXII, 194, a Lady Chatterton, Jueves Santo de 1866; LD XXII, p. 200, a la Hermana Mary Imelda Poole, del convento de Stone, 2 de abril de 1866; LD XXIII, 28, a Alexander MacDonald, 20 de enero de 1867; LD XXIV, 109, a Robert Ch. Jenkins 29 de julio de 1868; LD XXIV, 117, a Henry Coleridge, 5 de agosto de 1868; LD XXIV, 128, carta a Miss Giberne, 20 de agosto de 1868; LD XXIV, 146, a Thomas Wimberley Mossman 17 de septiembre de 1868; LD XXIV, 189, a Colin Lindsay 18 de diciembre de 1868; LD XXV, 16, a James Lawrence Shepherd, monje benedictino, 27 de enero de 1870; LD XXV, 156-157, a Mrs. Wilson, 3 de Julio de 1870; LD XXV, 231, a Lady Simeon, 18 de noviembre de 1870; LD XXVI, 332, a W. Copeland, 4 de julio de 1873; LD XXVI, 337-338, 14 de julio de 1873, a Edgard Edmund Estcourt; LD XXVII, 45-47, a Margaret Dalrymple, 10 de abril de 1874; LD XXVII, 115, a Miss Rowe, 3 de septiembre de 1874; LD XXVII, 147, a Mrs Wilson, 31 de octubre de 1874; LD XXVIII, 332, a Miss Austin, 21 de marzo de 1878; LD XXIX, 406-407, a Henry Ignatius Dudley Ryder, 10 de agosto de 1881; LD XXX, 278-279, a Alexander Whyte 15 de diciembre de 1883; LD XXXI, 228-229, carta a William Church, 1º de septiembre de 1887. LD XXX; LD XXXI, 279, carta a Emma Dermey, diciembre de 1889.
260. *Meditations and Devotions of the late Cardinal Newman*, ed. 1894, Longmans, Londres.
261. MD 277-278; 391-393; 426-427; 477-481; 481-484; 560-570; 571-574.
262. Cf. Primera parte, cap. I,3.
263. LD XIV, 178-182, carta a Henry Wilberforce, 28 de diciembre de 1850.
264. *The Gospel Feast*, PPS VII,12, cf. Segunda parte, cap. IV,1.
265. *The Eucharistic Presence*, PPS VI,11, cf. Segunda parte, cap. IV,1.
266. *Our Lord's Last Supper and His First*, SSD 3, cf. Segunda Parte, cap. VI,1.
267. *The Eucharistic Presence*, PPS VI,11, cf. Segunda parte, cap. IV,1.
268. *The Gospel Feast*, PPS VII,12, cf. Segunda parte, cap. IV,1.
269. *Remains* 144.
270. VMI, 307.
271. *Idem*.
272. *Tract* 8, p. 2, 1833; *Tract* 11, p. 6, 1833.
273. *The Christian Mysteries*, PPS I,16, 1829, cf. Segunda parte, cap. II, 3.
274. *Attendance on Holy Communion*, PPS VII, 11, 1831, cf. Segunda parte, cap. II,3.
275. *Christ, a Quickening Spirit*, PPS II, 13, 1831, cf. Segunda parte, cap. II,4.
276. *The Resurrection of the Body*, PPS I, 21, 1832, cf. Segunda parte, cap. II,4.
277. Jfc, 148, 209-210.
278. *The Eucharistic Presence*, PPS VI,11, cf. Segunda parte, cap. IV,1.
279. *The Eucharistic Presence*, PPS VI,11, cf. Segunda parte, cap. IV,1.
280. *Judaism of the Presente Day*, PPS VI, 13, 1841, cf. Segunda Parte, cap. V,3.
281. *The Incarnate Son, a Sufferer and Sacrifice*, PPS VI,6, 1836, cf. Segunda parte, cap. III,4.



282. *On Frequent Communion*, MS 459, 1837, cf. Segunda Parte, cap. III,4; *The Spiritual Presence of Christ in the Church*, PPS VI,10, 1838, cf. Segunda Parte, cap. IV,1; *The Eucharistic Presence*, PPS VI,11, 1838, cf. Segunda Parte, cap. IV,1.
283. *On the duty of Public Worship*. MS 213, cf. Segunda parte, cap. II,3.
284. *On the Lord's Supper*, MS 172, 1828. cf. Segunda parte, cap. II,1.
285. *Attendance on Holy Communion*, PPS VII, 11, 1831, cf. Segunda parte cap. II,3; *Human responsibility, as independent of circumstances*, OUS 8, 1832. cf. Segunda parte II,4.
286. *On Frequent Communion*, MS 459, 1837, cf. Segunda parte, III,4.
287. *Carta a Faussett*, cf. Segunda parte, IV,2.
288. *Tract 85, Letters on the Scripture proof of the Doctrines of the Church. Part I.*, 1838, cf. Segunda parte, IV,4a.
289. Cf. Segunda parte, cap. VI,3.
290. *On the Lord's Supper*, MS 172, julio de 1828, cf. Segunda parte, cap. II,2.
291. *On the Christian scheme of mediation as connected with the natural and Jewish systems*, cf. *idem* anterior.
292. *Ari* 153
293. *TTE* 192-5.
294. *Dev* 196-7.
295. *VM II* 104.
296. *Christ, a Quickening Spirit*, PPS II,13, 1831, cf. Segunda parte, cap. II,4
297. *The Resurrection of the Body* PPS I,21, 1832, cf. *idem* anterior.
298. *MS* 348, cf. Segunda parte, III,2.
299. Cf. *idem* anterior.
300. Cf. Segunda parte, III,1.
301. Cf. Segunda parte, III,2.
302. Cf. Segunda parte, III,3.
303. *On Weekly Communion*, MS 449, cf. Segunda parte, cap. III,4.
304. Cf. Segunda parte, cap. IV,2.
305. Cf. Segunda parte, cap. IV,4a.
306. *The Theology of the Seven Epistles of St. Ignatius*, cf. Segunda parte, cap. V,1.
307. Cf. Segunda parte, cap. V,2.
308. Cf. Segunda parte, cap. V,3.
309. *Dev.* 48-52, cf. Segunda Parte VI,3.
310. *Dev* 157-158.
311. *Dev* 358.
312. *Dev* 426.
313. Cf. Primera parte, cap. I,1 y 2.
314. *ECH*, II, contra Milman.
315. *La humillación del Hijo Eterno*, PPS III,12.
316. *La Encarnación*, PPS II,3.
317. *Jfc*, 148.
318. ACHAVAL, Hugo María de, SJ, *Newman's Apologia: A Classic Reconsidered*, a cargo de V.F. Blehl y F.X. Connolly, New York, 1984, p. 137. Se refiere a la Encíclica de Pío XII.
319. *The Spiritual Presence of Christ in the Church*, PPS VI,10.
320. MURRAY, Placid, *John Henry Newman, Sermons 1824-1843*, vol 1, introducción, p.xviii.
321. *Christ, a Quickening Spirit*, PPS II,13, cf. Segunda Parte, cap. II,4.
322. *The Resurrection of the Body*, PPS I,21, cf. Segunda Parte, cap. II,4; *The Spiritual Presence of Christ in the Church*, PPS VI,10, cf. Segunda Parte, cap. IV,1.
323. *Jfc*, 203-207.

324. Cf. Segunda parte, cap. V,1.
325. *The Spiritual Presence of Christ in the Church*, PPS VI,10, cf. Segunda Parte, cap. IV,1.
326. *Attendance on Holy Communion*, PPS VII, 11, 1831, cf. Segunda parte cap. II,3.
327. *Waiting for Christ*, PPS VI,17, pp. 234-244, 1840.
328. Cf. Segunda parte, cap. IV,2.
329. HÄRDELIN, *op. cit.*, p. 157.
330. LD VII, 473, cf. Segunda parte, cap. V,1.
331. Cf. Segunda parte, cap. V,2.
332. LD VIII, 260, 377, 382, 389-90, 406 (1841-1842).
333. LD XXIX, 406-407, 10 de agosto de 1881.
334. MS 224, cf. Segunda parte, cap. II,3.
335. *Ath* II, 190.
336. *The Cross of Christ the Measure of the World*, PPS VI,7, pp. 83-93,1841, cf. Segunda parte, cap. V,3.
337. Cf. Primera parte, I,1,3.
338. *Idem*, 189.
339. *The Incarnate Son, a Sufferer and Sacrifice*, PPS VI, 6, *The Humiliation of the Eternal Son*, PPS III,12, cf. Primera parte, cap. II,1,3.
340. Cf. Segunda parte, cap. II,3.
341. Cf. Segunda parte, cap. II,2.
342. *Christian Sacraments contrasted to Jewish Rites*, MS 381, 1834, cf. Segunda parte, cap. III,2.
343. LD V, 361, 23 de septiembre de 1836, cf. Segunda parte, cap. III,4.
344. *Tract 81, Testimony of Writers in the English Church to the doctrine of the Eucharistic Sacrifice with an historical account of the changes in the Liturgy as to the expression of that doctrine*.
345. LD VI, 198-199, 6 de febrero de 1838.
346. *Letters on the Scripture proof of the Doctrines of the Church. Part I*, 21 de septiembre de 1838, cf. Segunda parte, cap. IV,4.
347. ECH 247-248.
348. Cf. Segunda parte, V,2a.
349. Cf. Segunda parte, V,2b
350. LD VIII, 244, 13 de agosto de 1841, cf. Segunda parte, cap. V,3.
351. Cf. Segunda parte, cap. IV,3.
352. Cf. Segunda parte, cap. IV,4.
353. *Dev* 120-121, cf. Segunda parte, cap. VI,3.
354. La Eucaristía no es solamente una extensión hasta nosotros de la presencia de Cristo, es un rito sacrificial, el mismo sacrificio de la cruz «sacramentalmente» actualizado, y capaz de ser aplicado en su eficacia por los vivos y los muertos. La Misa es un sacrificio porque significa y al mismo tiempo contiene toda la realidad del sacrificio de la cruz, en tanto que éste perdura, porque hay el mismo sacerdote y la misma hostia ofrecida. La Misa no es un sacrificio nuevo, pero es verdadero y propio sacrificio. Lo que añade al sacrificio de la cruz es hacerlo presente, y de aquí surge la instrumentalidad del sacerdote que celebra, partícipe del único Sacerdocio de Jesucristo. Esta teología no excluye sino que incluye el sacrificio de los fieles que se ofrecen con Cristo.
355. *PhN*, vol II, 199ss.
356. *Idem*.
357. LD XXIII, 264-65, 10 de julio de 1867.
358. LD XXIII, 293, 12 de agosto de 1867.

359. *Apo* 238-240.
360. *LD* IV, 253, a su hermana Jemima, 18 de mayo de 1834.
361. *PhN* vol II, 216.
362. BOUYER, Louis, *Cosmos, Le Monde et La Gloire de Dieu*, 1982, version inglesa de St. Bede's Publications, 1988, pp. 132 ss.
363. *Apo* 73.
364. *MS* 348 (ed. Oxf. vol I, pp. 138-144), 1833.
365. *Tract* 71, *Sobre la controversia con los romanistas*, cf. Segunda parte, cap. III,4.
366. *John Henry Newman and the Abbé Jager, a Controversy on Scripture and Tradition (1834-1835)*, pp. 36-37. cf. Segunda parte, cap. III,4.
367. *The Eucharistic Presence*, *PPS* VI,11, pp. 136-152, cf. Segunda parte, cap. IV,1.
368. Cf. Segunda parte, cap. IV,2.
369. Cf. Segunda parte, cap. V,2,1-2
370. *Apo* 194.
371. *Apo* 94.
372. Cf. Segunda parte, cap. V,3.
373. *Dev* 48-52, cf. Segunda parte, cap. VI,3.
374. *Apo* 238-240.
375. *Idem*.
376. *LD* XXIII, 293, 1867, cf. Segunda parte, cap. VIII,3.
377. *La comunión de los santos*, *PPS* IV,11.
378. *On the One Catholic and Apostolic Church*, *MS* 157, cf. Primera parte, cap. II,1. 1
379. *Apo* 49.
380. *The Church Visible and Invisible*, *PPS* III, 16, cf. Primera parte, cap. II,2,2.
381. *The Visible Church an Encouragement to Faith*, *PPS* III,17, cf. Segunda parte, cap. III,2.
382. Los *Tracts* 11, 20 y 47, escritos por Newman, entre 1833 y 1834 se titularon *La Iglesia visible*, cf. Segunda parte, cap. III,1.
383. *Christ's Divine and Mediatorial Kingdoms*, *MS* 46.
384. *Apo* 4.
385. *El ministerio cristiano*, 1834.
386. MURRAY, *op. cit.*, introducción, xvi.
387. *Sobre la Cena del Señor*, 1828.
388. *On the Duty of Public Worship*, *MS* 213, cf. Segunda parte, cap. II,3.
389. *The Glory of the Christian Church*, *PPS* II,8.
390. *Ofrendas para el santuario y El templo visible*, de 1839 y 1840.
391. *The Powers of Nature*, *PPS* II,29, cf. Segunda parte, cap. II,4.
392. *Waiting for Christ*, *PPS* VI,17, pp. 234-244, 1840
393. *Home Thoughts Abroad*, *DA*, 38.
394. *Reverence, a Belief in God's Presence*, *PPS* V,2. cf. Segunda parte, cap. IV,4,2.
395. *On the Objects and Effects of Preaching*, *MS* 290 (ed. Oxford, p. 23), 1831, 1835.
396. *Jfc* 324, 337.
397. *LD* VI, carta a Mrs Mozley, 4 de junio de 1837, pp. 78-79.
398. *LD*, VI, p. 358, Carta a I. Williams, 13-12-1838
399. *Religious, Worship, a Remedy for Excitements*, *PPS* III, 23, 1835.
400. *Remains*, I,1, 365.
401. Cf. HARDELIN, *op. cit.*, p. 311.
402. *Apo* 49.
403. BRILIOTH, *The Anglican Revival*, p. 211.
404. *MS* 172, cf. Segunda parte, cap. II,2.
405. *MS* 459, cf. Segunda parte, cap. III,4.

406. *On Mortification of the Flesh*, MS 351, 1834.
407. *Fasting a Source of Trial*, PPS VI,1, 1838.
408. *Apostolic Abstinence a Pattern for Christians*, PPS VI,3, 1841.
409. MS 459.
410. *Indulgent in Religious Privileges*, SSD 9, 1842.
411. 28 de mayo de 1902.
412. Decreto *Quam singulari*, 8 de agosto de 1910.
413. Constitución Apostólica, 20 de diciembre de 1928.
414. 20 de noviembre de 1947.
415. 3 de septiembre de 1965.
416. *Sacrosanctum Concilium* 2.
417. Constitución Dogmática *Lumen Gentium*, 11.
418. *Presbyterorum ordinis*, 5.
419. Carta Encíclica del Sumo Pontífice Juan Pablo II sobre la Eucaristía en su relación con la Iglesia, 17 de abril, Jueves Santo de 2003.
420. *Idem*, 10.
421. *Idem*, 4.
422. *Idem*, 5.
423. *Idem*, 21.
424. El nuevo pueblo de Dios (Iglesia) nace del cuerpo de Cristo. Los cristianos son miembros de ese «cuerpo» (1 Cor 6,12-20; 10,14-22; 12,12-31; Rom 12,4-8). La Iglesia es Cuerpo de Cristo y lo es cada vez de nuevo por la «eucaristía» (acción de gracias por la resurrección) El pan-Cristo nos asimila a nosotros en su cuerpo. Para Pablo no es una «comparación» sino cuerpo real, realidad decisiva para la esencia de la Iglesia. Cf. RATZINGER, *El Nuevo Pueblo de Dios*, pp. 93-100.
425. Schlatter, Schmidt, Kattenbusch, Schelkle, son citados por Ratzinger para sostener que la última Cena debe concebirse como el verdadero acto fundacional de la Iglesia por parte de Jesús. La última cena aparece como el *origen* de un nuevo Israel y la nueva comida es su vínculo de unidad. El cuerpo del Señor es el centro de la comida, el nuevo templo único que aúna a los cristianos de todos los lugares y tiempos. Jesús habla de la destrucción del templo y la sustitución por otro mejor: su cuerpo glorificado. Es el paso del antiguo al nuevo y definitivo culto... cf. RATZINGER, *idem*, pp. 90-92.
426. *Idem*, 26.
427. *Idem*, 27.
428. *Idem*, 28.
429. «Como concepto fundamental, en el que se resume la esencia de la Iglesia misma, encontré la palabra *koinonía*, comunión... Cuando expuse públicamente estas ideas en 1969, en mi libro «El nuevo Pueblo de Dios» el concepto de comunión aún no estaba tan generalizado en la discusión pública teológica y eclesial... Ese término comenzó a adquirir importancia pública solamente con el Sínodo de los obispos de 1985. Hasta entonces la expresión «pueblo de Dios» dominaba como el nuevo concepto clave para la Iglesia, pues se creía que en él se hallaban condensadas de modo sintético las intenciones del Vaticano II... El Sínodo de 1985 buscó un nuevo inicio, colocando en el centro la palabra *comunión*, que remite ante todo al centro eucarístico de la Iglesia y, así, también a la comprensión de la Iglesia en el espacio más íntimos del encuentro entre Jesús y los hombres, en el acto de su entrega por nosotros... Ante todo, el concepto de comunión está arraigado en el santísimo sacramento de la Eucaristía, razón por la cual aún hoy, en el lenguaje de la Iglesia, a la recepción de este sacramento solemos llamarla con razón simplemente «comunión». RATZINGER, *Eucaristía, comunión y solidaridad*, conferencia en Benevento, L'Osservatore Romano, 6 de septiembre de 2002.

- 
430. *Ecclesia de Eucharistia* 34.
431. *Idem*, 24.
432. *Idem*, 40.
433. *Deus Caritas est* 13. Carta encíclica de Benedicto XVI del 25 de diciembre del 2005. Siendo Cardenal, Ratzinger ya había anticipado conceptos análogos en su teología. Explicando porqué el término «cena» fue abandonado a partir del siglo II, dice que «se comprendió que lo esencial en el acontecimiento de la Última Cena no era comer el cordero y los otros alimentos tradicionales, sino al gran oración de alabanza, que contenía ahora como centro las palabras mismas de Jesús: con estas palabras había transformado su muerte en el don de sí mismo, de forma que nosotros ahora podemos dar gracias por esta muerte. Sí, sólo ahora es posible dar gracias a Dios sin reservas porque lo más horrible –la muerte del Redentor y la muerte de todos nosotros– ha sido transformado, gracias a un acto de amor, en el don de la vida». RATZINGER, *Eucaristía, comunión y solidaridad*.
434. *Idem*, 12, citando el *Catecismo de la Iglesia Católica*, n° 1367.
435. *Idem*, 13.
436. *Deus Caritas est*, 14. También esto estaba expresado en su teología antes de ser Papa. «Precisamente cuando la Eucaristía se comprende en toda la interioridad de la unión de cada uno con el Señor, se transforma también en sacramento social al máximo grado. En realidad los grandes santos sociales eran también grandes santos eucarísticos». *Eucaristía, comunión y solidaridad*.
437. *Deus Caritas est*, 14.
438. *Verses on Various Occasions*, XLIX.
439. N° 30, citando la Carta apo. *Dominicae Cena*.
440. Instrucción de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, del 24 de mayo de 1990.
441. *Ecclesia de Eucharistia*, 11.
442. *Idem*, 11.
443. *Idem*, 60.
444. GA 487-88.



## ÍNDICE DEL EXCERPTUM

PRESENTACIÓN .....	121
ÍNDICE DE LA TESIS .....	125
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS .....	133
LA EUCARISTÍA EN LA VIDA Y LA TEOLOGÍA DE JOHN HENRY NEWMAN .....	139
I PARTE: ANTECEDENTES Y FUNDAMENTOS .....	139
Capítulo I: Principios y doctrinas teológicas fundamen- tales en Newman .....	139
Capítulo II: Doctrina eucarística de las escuelas teológi- cas anglicanas .....	159
II PARTE: SÍNTHESIS SISTEMÁTICA DE LA TEOLOGÍA EUCARÍSTICA DE NEWMAN .....	175
Capítulo I: Reflexiones sobre los textos analizados ....	175
Capítulo II: La teología eucarística de Newman .....	192
Capítulo III: La espiritualidad eucarística de Newman ...	238
CONCLUSIÓN .....	244
NOTAS .....	253
ÍNDICE DEL EXCERPTUM .....	269